

الأخير ، وبدايات الفكر القومي المعاصر ، والاتجاه نحو الليبرالية في الفكر والحياة التي سرعان ما خبت باجترار القوالب الذهنية القديمة في نهاية الثورات العربية المعاصرة . انه لبيدو غريبا الا يقتضيه شيء في الواقع ان لم يتغير في الذهن أولا . ولكن هذا هو حال المجتمعات التقليدية في مرحلة التحديث . والا فما معنى الشكوى من عدم بناء الانسان العربي المعاصر ؟

#### ٤ - تبرير المعطيات :

كان عمل العقل في تراثنا الفلسفي القديم عملا تبريريا خالصا أي انه يأخذ المعطيات وينظرها ويحيلها الى معطيات مفهومة يمكن البرهنة عليها . لم يقف العقل أمام المعطيات محايدا أو ناقدا اياها أو معارضا لها أو متسائلا عن صحتها . كان عقلا ملتصقا لكل شيء ، لا يقف أمامه شيء . لذلك أختفى التناقض ، وضاعت الحركة بين الأضداد . كانت مهمة العقل على أقصى تقدير التوفيق بين الأطراف ، وليس الحوار بينها ، وابتعاد التآلف والانسجام في الكون وهل الصراع والتناظر بمقولات عقلية متوسطة . ومن ثم لا حاجة الى الحوار ، فالمصلحة قانون الكون . كانت وظيفة العقل كوظيفة العنكبوت يدخل كل شيء في نسيجه ليلتصمه . لم يكن ثائرا بل متبنيا ، لم يكن رافضا بل قابلا ومتمثلا ، لم يكن ناقدا بل مثبتا ومؤكدا . وفي الوقت الذي يظهر فيه العقل الرفض سرعان ما يتم احتواؤه أو لفظه واستبعاده ، كما حدث لابن الراوندي والرازي الطبيب . لم يقف العقل أمام المعطيات محللا اياها الى عناصرها الأولية ومركبا اياها من جديد بل تمثلها وحولها الى معقولات ، مبينا اتفاق هذه المعطيات مع العقل . كان المهم هو الاختلاف أو الاتفاق ، أي عملية خارجية محضة لا يتساوى فيها الطرفان ولا يستقلان . بعضهما بعضا بل يحتوى أحدهما الآخر . ولما كانت المعطيات معقولة فقد احتواها العقل احتواء الصورة للمضمون . في هذه الوظيفة للعقل يستحيل الحوار لأن المعطيات مقبولة سلفا ولا توضع موضع النقد ،

والعقل يقبل سلفا ولا يرفض • فالموقفان محددان من قبل ومن ثم ضاعت من العقل امكانية التساؤل عن شرعية المعطيات وعن وظيفة العقل • يظن الانسان أنه حر التفكير في حين أنه لا يملك الا قبول المعطيات وتبييرها عقلا • ويظن الانسان أنه يحاور ويتبادل الرأي ، وهو في حقيقة الأمر يدور في نفس الحلقة ، حلقة الاتفاق والاختلاف • وفي الاختلاف يأتي التأويل لظهور الاتفاق •

### ٥ - هدم العقل :

كان هجوم الغزالي على العلوم العقلية في القرن الخامس الهجري ، وقضاؤه على الفلسفة ، وعداؤه لكل اتجاه حضارى عقلانى ، وتكره لكل العلوم الاسلامية بما في ذلك علوم الكلام والفقه والحكمة وباستثناء علوم التصوف ، وهدمه لمنهج النظر ودعوته لمنهج الذوق ، وتركه الحقيقة وسلوكه الطريقة ، ونقده للعلم الانسانى وانتظاره للعلم اللدنى - كان ذلك كله بداية هدم العقل وهو اداة الحوار • أصبح العلم لا يأتى بتحليل العقل أو الطبيعة بل يأتى بالكشف والالهام ، وأصبح احياء علوم الدين ، هو المفسر الوحيد للقرآن الكريم والسبيل الى نهضة الاسلام والمسلمين ! ثم تزاوج التصوف والاشعرية ، والتحما معا منذ القرن الخامس حتى الآن • نعلم بالكشف والالهام ونطيع مطلق الارادة الإلهية أو السياسية • أصبحنا في المعرفة صوفية وفي الأخلاق أشعرية •

وما دام العقل لا يعمل ، وتحولت الحقائق الى أسرار ، فقد ظهرت في وجداننا في الألف عام الأخيرة مفردات لا يمكن تناولها بالتحليل أو الفهم أو العرض أو النقد : الله ، والسلطة ، والجنس • وأصبحت هذه المقدسات الثلاثة مصادر للتحريم أو كما يقول علماء الاجتماع « تابو » • فالله يحرم أكثر مما يحل ، والسلطة تعاقب أكثر مما تثيب ، والجنس للحرمان أكثر منه للاشباع • توقف الحوار بتوقف العقل وتبادل وجهات النظر وتحليل الموضوعات تحليلا طبيعيا علميا مستقلا عن



الأمواء • وتحول الى مونولوج داخلي بين الانسان ونفسه • تحول حديث الآخر الى حديث النفس ، وتحولت معاني الطبيعة الى أسرار النفس ، وتحول الصوت العالي الى مواجع للنفس ، أصبح العقل جنونا ، وانقلبت الصحة الى مرض • وقد غدت السلطة السياسية كل التيارات اللاعقلانية في حياتنا لأن العقل يناهض السلطة ، ويكشف اللاشعورية ، ويطالب بالحقوق ، وينادي بالحرية ، وبأنه لا سلطان على الانسان الا سلطان العقل ، ولا حجة عليه الا البرهان والدليل ، فالانسان لا يقبل شيئا على أنه حق ان لم يثبت أمام العقل أنه كذلك • ان سيادة العقل كشف للأوضاع الزائفة واستعادة للحقوق ، وكشف للمودة ، وترزعع للأنظمة • فالعقل ثورة ، وقد قضى على الاقطاع بفضل ترشيد العقل في النظم الليبرالية وريثته • ان سيادة العقل تجعل الحوار ممكنا بين القاهر والمقهور ، وتعيد الى الطرفين علاقة التساوى ، وتقضى على علاقة التسلط من طرف وتبعية الطرف الآخر •

لقد سادت اللاعقلانية في حياتنا ، وظهرت في سلوكنا اليومي ، وهي تؤدي وظيفتها خير اداء في الابقاء على احادية الطرف في حياتنا الثقافية وفي نظمنا السياسية • فلا يتم النصر العسكري الا بمدد من السماء ، ولا تتم الاتفاقات السياسية الا بوقوع معجزة ، ولا ينقذنا الا الرجوع الى الايمان • وأصبح مجرد ايجاد البدائل والحلول المغايرة خروجاً ومروفاً • بل أصبحت كل نظرة نقدية انقلاباً دموياً ، وصراخاً طبقياً • كيف يتم الحوار اذن والناس تنتظر المعجزات ؟ وكيف تطالب الناس بحريتها وهي لا تؤمن بفعالها وبانجازاتها وبدورها في حركة التاريخ ؟

ان حركاتنا الاصلاحية الأخيرة لم تفلح في تغيير الكثير والتخفيف من حدة اللاعقلانية في حياتنا • فقد ظل الاصلاح الديني أشعريا في التوحيد أى سلطوية التصور ، ولو أنه حاول أن يكون معتزليا في العدل بدعوته الى أعمال العقل ، والى الحسن والقبح العقليين ، والى تأكيد حرية الارادة النسبية ، ولكن خطوة الى الأمام وخطوتين الى الخلف •

فلم تعارض حركاتنا الإصلاحية التصوف بل أيدته وجعلته علما يقينيا وطريقا شرعيا للخلاص وهم الأولياء . كما لم تنجح دعواتنا الليبرالية الأخيرة في الإغلاء من شأن العقل ، وتحويله الى ثورة عامة تطالب بحقوق الناس في الحرية والديموقراطية . فقد ظل العقل محصورا في طبقة مستتيرة شامت لها الظروف التعلم في الغرب وأن تتلمذ على ليبراليته وتنهل من تنويره . ظل عمل العقل خارج النقد الاجتماعي وترشيد حياة الناس وتوجيه سلوكهم . فاذا ما تم استعمال العقل فانه غالبا ما يكون تبريرا للسلطة التي تعبر عن طريقة المستتيرين الذين بيدهم ثروات البلاد وليس نقدا له . بل ان هذا القدر الضئيل من أعمال العقل في الثقافة والأدب قد تراجعنا عنه الآن ، فقطعنا أنوفنا بأيدينا ، وعدنا الى تكفير طه حسين من جديد .

ان حياة العقل يصاحبها بالضرورة اكتشاف الطبيعة ، والتأكيد على الحرية والديموقراطية ، وهو ما حدث في التنوير الأوربي في القرن الثامن عشر . وان غياب العقل ليصاحبه أيضا اثبات سيادة ما يخرج عن نطاق الطبيعة والتأكيد على التبعية والطاعة لقوى من فوق الطبيعة . لقد بدأ الشك القديم عند من يسمون بأصحاب الطبائع ، وهم الصف الأول من المعترلة : معمر بن عباد ، ثعامة بن الأشرس ، الجاحظ ، النظام ، أبو الهذيل اللعلاف ، باثبات العقل وتأكيد الطبيعة وبالدفاع عن الحرية ، ولكن ما بدلناه أنهيناها بعد جيل واحد .

ان أزمة الحرية والديموقراطية هي أزمة تاريخنا في الألف سنة الأخيرة . ومهمتنا اليوم في ايجاد البدائل لكل ما هو مطروح ، ولكل ما هو أحادي الطرف ، وفي الدخول في معارك التصورات وصراع القوالب الذهنية . واذا كنا نحاور الاعداء ، فالأولى أن نتحاور فيما بيننا ، وأن يكون لكل منا الحق في التعبير عن نفسه وفي ان يستمع الى رأى الآخر ليس مجرد وهم أو خداع . فان كنت موجودا فالآخر موجود . وكلا الطرفين متساويان . علينا فقط أن ننفض الى جذور الأزمة في قلوبنا الذهنية وان نعيد بنائها بحيث تتساوى الاطراف .



## النظرية أم الواقع ؟

### دراسة في الأولويات في فكر الشهيد مهدي عسامل

#### ١ - مقدمة : حوار المفكرين :

انه لشرف عظيم أن يتحدث زميل قد يرحل أيضا في القريب العاجل عن زميل رحل عنا بالامس القريب . فالكل راحل ، اما الموت غما وكمدا وعجزا ، موتا بطيئا بفعل النفس ، واما موتا شهادة واقداما وفعلا ، فجأة واغتيالا ، بفعل الغير . وان أعظم شهادة وتحية في الذكرى الأولى للزميل الراحل هو الحوار الخلاق بين الموتى والاحياء . ومن الموتى ، ومن الاحياء ؟ هناك موتى احياء سماهم تراثنا القديم الشهداء ، ومنهم الزميل الراحل ، وهناك احياء موتى ، وهم الذين اغتالوه ، قوى الظلم والعدوان ، سماها تراثنا القديم الطاغوت .

ان أشرف تخليد لذكرى الزميل الراحل هو ما يثيره فكره فينا من فكر مقابل ، وما تحدثه رؤياه من رؤى بديلة . ان ذكر محاسن الموتى صحيح في نطاق أنصاف البشر . اما قراءة اعمال الزميل الراحل ، واعاده بناء مواقفه الفكرية انما هو جدير بأنصاف الآلهة . فالحوار قراءة ، والقراءة اعادة بناء من أجل مزيد من الاحكام للرؤية النظرية ، ومن أجل مزيد من التلاحم مع الواقع الذي يهدف جميع فرقاء النضال الى تغييره . هي قراءة منى لمهدي عامل يصعب بعدها التمييز بين القارئ والمقروء . كلانا ربما واجهتان لعملة واحدة . هو بؤرة مضيئة وأنا مجموعة من الظلال متدرجة في الضوء . ربا هو المركز وأنا الاطراف . هو على صواب وقد يكون على خطأ ، وأنا على خطأ وقد أكون على صواب كما قال الشافعي قديما .

أن التكرار الباهت للمفكرين لا يفيد . وإن المدح والتقريظ للمناضلين اهانة . والدفاع عن المواقف الفكرية حتى من المتعاطفين إنما هو موت للجميع . إنما هو الحوار الخصب ، والتساؤل الخلاق ، كما فعل أرسطو مع أفلاطون ، والهيكلينيون الثباني مع هيكل ، وماركس مع الجميع . لعلنا نستطيع تجاوز مرحلة التكرار والعرض لآراء مهدي عامل ونظرياته إلى مرحلة الحوار الخلاق والنقد المبدع ، ووضع الأجزاء في إطارها الكلي الشامل . لذلك أرجو من الأخوة الماركسيين تجاوز مرحلة الدفاع عنه . كما أرجو من الأخوة غير الماركسيين تجاوز مرحلة الهجوم عليه . إنما الهدف هو الفهم المشترك لمناهجنا العلمية وأوضاعنا الثقافية . فكلنا في خندق واحد ، كلنا معرضون للاغتيال . الهدف إذن هو تطوير فكر مهدي عامل ، وليس الدفاع عنه وتقريظه أو الهجوم عليه وتفنيده . ومن بين وسائل التطوير وضعه في سياق أعم ، وضعا للجزء في الكل من أجل توسيع قاعدته ، وجعله أكثر خصوصية ، وأقدر على التطبيق ، وأقل عرضة للنقد ، وأكثر قدرة على كسر الطوق والخروج من الدائرة الضيقة إلى الرحاب الأوسع . هذه إذن إضافة متواضعة إلى فكر الزميل الراحل لخصابه وتشعبه ، وإكماله . قد يكون الغالب على الحضور الأخوة المتعاطفين فكريا مع مهدي عامل . ولكن في إطار أدبيات الحوار سأحاول إسماع الرأي الآخر بغية الحوار مع فيلسوف « التناقض » . هذا البحث هو حوار بين مفكرين مناضلين ، لا يفرقان بين العلم والوطن ، بين الفلسفة والثورة ، بين الفكر والالتزام . لا يهم الخلاف النظري بقدر ما يهم برنامج العمل الوطني الموحد . وفي نفس الوقت يعطى نموذجا لامكانية التمدد النظري والوحدة العملية ، وهو أحد دروس علم أصول الفقه القديم : الحق النظري متعدد ، والحق العملي واحد . فبالرغم من اختلاف المنطلقات النظرية إلا أن الأهداف المشتركة واحدة . قد تختلف « الماركسية » عن « اليسار الإسلامي » في الأسس النظرية ولكنهما يتفقان في المواقف العملية . خلاف نظري مسموح ونضال عملي مشترك ، رفاق في الفكر والبحث ورفاق في السلاح والدم .



وقد يكون الخلاف النظري مجرد اكمال . فالحقيقة كلها في الجمع بين أفلاطون الالهى وارسطوطاليس الحكيم كما فعل الفارابى من قبل ، بين هيجل وماركس كما قد نحاول أن نفعل .

هذا بحث تقديمى شامل ، يضع قضية التراث في الاطار الكلى الشامل لفكر مهدى عامل . مهمته تفتيح الموضوعات ، وكشف المحاور والقاء التساؤلات ، وعرض الاشكاليات . فلا رؤية للجزء الا من خلال الكل . والموقف من التراث هو الموقف من الفكر ومن الحرب . الموقف النظري واحد ونقاط التطبيقات متعددة . لذلك اتى العنوان « النظرية أم الواقع ، دراسة في الأوليات في فكر مهدى عامل » أثرب الى الكل منه الى الجزء . والالفاظ الثلاثة موجودة في فكر مهدى عامل : النظرية ، والواقع ، والأولويات ، ولو أن تكرر لفظ النظرية أكثر من الواقع والأولويات . الهدف من البحث هو النموذج ليس الشخص ، نموذج الفكر النظري المتكامل ، نموذج المذهب المغلق الذى يصعب الدخول اليه أو الخروج منه ، نموذج المذهب الخاص ، واللغة الخاصة ، والمصطلحات الخاصة . ومن ثم كان التحدى هو كيف يمكن الخروج من الدائرة حتى لا نقع في دوامة المذهب الخاص ، واللغة الخاصة ، والمصطلحات الخاصة . ومن ثم كان التحدى هو كيف يمكن الخروج من الدائرة حتى لا نقع في دوامة المذهب الذى يدور حول نفسه حتى يفرق فيه صاحبه وكل من يحوم حوله<sup>(١)</sup> . انما الشخص فله الاحترام الأوفى . يكفيه أنه استاذ الفلسفة ، صاحب الموقف ، الفكر الذى يجتهد رأيه والذى لا ينقل ، ولا يكتب كتابا مقرا ، ولا يبغى ترقية أو وظيفة . يكفيه انه مفكر حر ، اجتهد رأيه ، وعبر عنه بشجاعة واقدام في بيئة لا تعرف الا الحوار بطلقات الرصاص لاسكات الخصوم . يكفى جهاده من أجل لبنان ، وحدته وشعبه ، تقدمه ونهضته ، حاضره

(١) نموذج لهذه الدراسة المذهبية انظر : ناهض حتر : مهدى ملبل وتنظير حركة النهر الوطنى ، اعمال المؤتمر الفلسفى العربى الثانى ١٢ - ١٥ كانون الاول/ديسمبر ١٩٨٧ ، عمان المملكة الاردنية الهاشمية .

ومستقبله . فهذا البحث مهدي اليه ، وهو الذي طالما أهدى أعماله  
الى اقرانه الشهداء (٢) .

## ٢ - المنهج والمصطلح والاسلوب :

ودراسات مهدي عامل على التراث مثل ابن خلدون أو الاستشراق  
أو الحضارة العربية فانها في الغالب لا تقوم على دراسة الأصول الأولى  
بل تعتمد أساسا على قراءات لصفحات معدودة من «مقدمة» ابن خلدون  
أو كتاب « الاستشراق » لادوار سعيد أو أعمال ندوة الكويت عن  
« أزمة الحضارة العربية » . والحقيقة أنه يصعب من هذه المادة العنمية  
المحدودة للغاية اصدار أحكام على التراث ابتداء من صفحات فيه أو

(٢) أهدي مهدي عامل ، أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازية العربية الى شهدي  
عطية الشافعي . كما أهدي النظرية في الممارسة السياسية ، بحث في اسباب الحرب الاهلية  
في لبنان الى المرحوم الشهيد نبيل مكي .

وجدير بالذكر ان اسم « مهدي عامل » هو الاسم المستعمل لحسن حمدان . ويعرف النظم  
من الدوافع الحقيقية لتغيير الاسم أو المادة المنبئة في لبنان وربما حوصي المفكر على ان يكون  
غلينا ، بهذه اسما فيها أكثر شهرة وحضورا أمام الجمهور وربما تكون الدلالة وكما هو شائع  
ويحرف من دلالة الاسماء المستعملة في تاريخ الفلسفة مثل كيم كبلود « يوهانس كلماكوس » ،  
ساكني شغرنم . مع ان الخ هو دلالة الاسم الجديد على فكر صاحبه أكثر من دلالة الاسم القديم .  
وفي هذه الحالة يكون السؤال : ما المعيب في « حسن حمدان » ؟ ان الحسن لفظ تراثي قديم  
في مقابل الفصح كما هو الحال عند المعتزلة . وهو يعنى الحسن المعنوي أى الحق النظرى  
والنفع المعنوي . ولأنك ان النضال من أجل التقدم والثورة على الأوضاع القائمة حسن  
نظري وصلى في آين واحد ، وان التخلف والطفلية والرجعية قبيح . ربما يكون « حمدان »  
لفظا اشعوريا يفيد المدح والشكر . ولكن عند المعتزلة أيضا « شكر المنعم » . فالصمد لله الذي  
جعلنا قوما بنافعين ولم يجعلنا من الخوارج القاعدين .

وما ميزة الاسم الجديد « مهدي عامل » ؟ قد تكون الميزة في « عامل » ، « وظل اصلوا ،  
فسرى الله صلکم ورسوله والمؤمنون » . بل انه لفظ قرآني صريح ، ذكر أربع مرات ،  
« قل يا قوم ، اصلوا على مكانتكم انى عامل » ( ٥ : ١٢٥ ، ٢٩ : ٢٩ ) ، « ويا قوم اصلوا  
على مكانتكم انى عامل » ( ١١ : ٩٢ ) ، « انى لا اضع عبد عامل منكم من ذكر أو أنثى »  
( ١٩٥٣ ) . وهو في هذه الحالة لا يكون اسما على معنى نظريا لاولوية المنطلقات النظرية  
على البرامج العملية عند مهدي عامل . ولفظ « عامل » على أية حال ميزة مثل اللفظ الاصلى  
« حسن » . أما « مهدي » فبني نفس السبب الذى في الاسم الاصلى « حمدان » . انه اسم  
مفعول من « هدى » ، وبالفعل تكون الهداية من الله كما هو الحال عند الإشاعرة .

الاسم الاصلى إذن « حسن حمدان » نصفه الأول اعترالى ، ونصفه الثانى اشعري .  
والاسم المستعمل « مهدي عامل » ، نصفه الأول اشعري ، ونصفه الثانى اعترالى ، وبالتالي  
كان اسمه « حسن عامل » فيكون اعتراليا كاملا . فالاعترال في تراثنا القديم مقدمة للثورة  
في واقعنا المعاصر . وقد عرفت من زوجته السيدة ايفلين انه شيعى اتاه اسم « مهدي عامل »  
بعضه فبجلى . فعرفت تاريخيا وليس تأليا لهذا هو مهدي .



مقالات عنه . كما انها لا تكون دراسة علمية وافية خاصة وان الباحث يتبنى المنهج العلمي الرصين . وهو يتعامل مع تراث الموسوعات المصنفة ، تراث « المعنى » للقاضي عبد الجبار . فالنص التراثي المدروس لا يتجاوز أربع صفحات في كتاب « الاستشراق » وبضع صفحات أخرى من أول « المقدمة »<sup>(٣)</sup> . نفس الزميل الراحل في التراث قصير وان كان باع في الماركسية طويلا . هل تكفى أربعة صفحات للحكم على أى موضوع ؟ هل يمكن عزل هذه الصفحات الأربعة عن سياقها ؟

وبالرغم من أهمية منهج النص كوسيلة تعليمية لاشراك القراء في الممارك الفكرية ولتعويدهم أنه لا فكر الا بقراءة<sup>(٤)</sup> الا أن النص عند مهدي عامك قصير للغاية لا يكفى لتمثيل حضارة واسعة ، مترامية الاطراف ، تضمن آلاف المجلدات . كما أنه مبتسر عن السياق سواء داخل العمل نفسه مثل « مقدمة » ابن خلدون أو « الاستشراق » . وهو أيضا مبتسر عن الحضارة الاسلامية ككل . « فالمقدمة » جزء من كل وهو علم التاريخ . « والاستشراق » جزء من كل وهو تحرر الانا في نهضتنا الحديثة .

(٣) ويعترف مهدي عامك نفسه بذلك بقوله « في أربع صفحات فقط من كتابه « الاستشراق » الذي لا يزال يستقر احكاما بلغا ونقائشا واسما في العالم العربي وخارجه يتحدث ادوار سميد عن علاقة ماركس بالفكر الاستشراقي وبالشرق الاسوي يقول قولاً يستوقف . قابلي من هذه الكلمة ان اناقش هذا القول وحده . وقد انصر بين الصفحة ١٧٠ والصفحة ١٧٢ من الطبعة العربية لهذا الكتاب الذي يتألف من ٣٦٦ صفحة . ماركس في استشراق ادوار سميد ، ص ١٠٠ ، داه الفارابي ، بيروت ١٩٨٥ ( « الاستشراق » ، وضعه بالانجليزية ادوار سميد ، ونقله الى العربية كمال ابو الذيب ، مؤسسة الابحاث العربية ، بيروت ١٩٨١ ) . ويقول أيضا « بهم قريوى اكتب هذا البحث . اردته اختبارا اعنى تربيانا في قراءة نهر تراثي بفكر مادي . والنص لان خلدون ، مقتطف من المقدمة بعنوان « في فصل علم التاريخ » ، ومن الصفحات الاولى من الكتاب ، « في طيبة الفكر الخلدوني » ص ٥ ، داه الفارابي ، بيروت ١٩٨٥ .

(٤) هكذا فعل التوسر مع ماركس في « قراءة رأس المال » وهكذا فعل هيدجر مع الطبائمين الاوائل ، وهوسرل مع ديكرات في « تأملات ديكراتية » وهيدجر مع كخط في « كانط وبشكة الميتافيزيقا » ، ويسر مع نيتشه في « نيتشه والمسيحية » ، « فلسفة نيتشه » وهيجل مع نفسه وشلفح في « مقارنة بين مذهبي نيتشه وشلفح » ... الخ .

ومعظم أعمال مهدي عامل هي شروح وتعليقات على أعمال معاصريه ، يغلب عليها طابع الحجاج والمراجعة . كلها تنفيذ ، ونقد ، ونقض لأدبيات العصر . نشر معظمها كمقالات في مجلة « الطريق » وبالتالي فهي كتابات يغلب عليها المواقف الفكرية<sup>(٥)</sup> . كان هم مهدي عام هو الاحكام النظرى ، والمراجعات النظرية ، والتأسيس النظرى . ساعده على ذلك قدرة فائقة على السجال والحجاج والمراجعة . قد يرى البعض في ذلك ان كان حسن النية المزاج الحاد ، وان كان سىء النية اصعد على اكتاف الآخرين . والحقيقة أن الغاية من مراجعة أدبيات معاصريه لم تكن رؤية الواقع بل صدق النظرية . ولا يأتى هذا الصدق من إحالتها الى الواقع ( مقياس التطابق ) بل بإحالتها الى الفكر ( مقياس الاتساق مع النظرية الماركسية الصادقة صدقا مسبقا ) . قد يرى البعض في ذلك تحصيل حاصل أو دورا منطقيا أو تسلسلا الى ما لا نهاية . فما الدليل على صدق النظرية الماركسية حتى تكون هي نفسها مقياسا للصدق ؟ وتضم الأدبيات أيضا ما كتب منها بالفرنسية كرسائل جامعية مقدمة من الطلبة العرب في الجامعات الفرنسية والتي يزدهر فيها الاحكام النظرى نظرا لطبيعة الثقافة الفرنسية المعاصرة والبعد عن الأوطان كحامل للتجارب المباشرة للواقع العيانى . واذا كانت الاعمال كلها نقاشا وحوارا مع أدبيات العصر لنقدتها ونقضها وتقويضها فقد غلب عليها طابع الهدم حتى « مقدمات نظرية » التي تهدم منطق التماثل لصالح التناقض ، والطبقة المتوسطة لصالح الطبقة العاملة .

لذلك غلب منهج الجدل مع الخصوم بهدف إيقاعهم في التناقض ، بعرض النظريات والنظريات المضادة ، والردود على الاعتراضات ، والاعتراضات على الردود ، مع غياب للواقع ذاته الذى يمكن أن يكون عامل اختيار بين النظريات المتعارضة ، ومقياسا للحكم على صدقها

(٥) حتى « مقدمات نظرية لدراسة اثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرير الوطنى » بعزليه ١ - في التناقض ، ٢ - نمط الانتاج الكولونيالى ايضا كانت في البداية مجبومة مقالات في مجلة « الطريق » منذ عام ١٩٧٢ . ويعترف المؤلف بذلك ، انظر : في الدولة الطائفية ، ص ١٢٧ .



أو عدم صدقها . أصبح الاحكام النظرى هو الوسيلة الوحيدة للحكم وكذلك صحة المقدمات النظرية والمفاهيم الصحيحة سلفا . تحول الفكر الى تناطح بين المقولات النظرية المتعارضة دون طرف ثالث تادر على اخراج الحوار من الطريق المسدود ، مع الاكتفاء بالنقيضين ، الموضوع هيجلى . كل محاور منعكس على ذاته ، يقوم بحوار مع الذات ظانا أنه يحاور الآخر . وكانت النتيجة حصيلة من « المونولوجات » المتقاطعة أو المتوازنة وليست المتداخلة المتحاوره<sup>(٦)</sup> . وتكشف هذه الرغبة العارمة للحوار والنقاش عن بيان الاختلاف المطلق بين الانا والآخر ، بين الماركسية وباقى المداخل النظرية ، بين مهدى عامل ومعاصريه حتى الماركسيين منهم « التحريفين » كما تفعل الحركة السلفية المعاصرة في تكفين الكل ان لم يكن سلفيا<sup>(٧)</sup> .

لذلك تتشخص الافكار وكأن الاشخاص اصحاب مذاهب<sup>(٨)</sup> . فهناك الفكر « الخلدونى » ، والتأويل « السعيدى » نسبة الى ادوار سعيد ) ، والفكر « الشياحوى » ( نسبة الى ميشال شياح منظر اللطائفية ) . وقد يكون الفكر مستقلا عن شخص قائله . ولا يمثل المفكر فرقة أو مذهباً أو طريقة تعرف باسمه كما كان الحال في الفرق الكلامية القديمة<sup>(٩)</sup> . وغابت المراجع والمصادر والهوامش الا في أقل الحدود أو تذكر في صلب النص في معرض الحوار وبالتالي غاب التوثيق<sup>(١٠)</sup> . وقد تم استحداث مجموعة من الالفاظ والمصطلحات على

(٦) بل توحد كلمة نقض في احدى العاوين مثل « مدخل الى نقض الفكر الطائفى » القضية الفلسفية في ايديولوجية النحوازية اللبنانية » ، دار الفارابى ، بيروت ، ١٩٨٠ .  
(٧) بدل على ذلك مناقشة مسعود ضاهر طويلا ، « في الدولة الطائفية » ص ٢٠ .  
(٨) وذلك اسود بالاعلامية ، والارسطية ، والتوملوية ، والدبكرية ، والكتائبة ، واليهودية ، واليهوسونية ... الخ .

(٩) وذلك مثل الواسلية ، والهذلية ، والحاطية ، والنطابة ، والاشعرية أو الطرق اندوسية مثل الوعامة ، والفضلية ، والنقيضية ... الخ .  
(١٠) ويبدو ذلك بصورة حادة في « أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية » مناقشة أبحاث ندوة الكويت في موضوع أزمة التطور الحضارى في الوطن العربى » ، دار الفارابى ، بيروت ، ١٩٧٤ ، وايضا في « مدخل الى نقض الفكر الطائفى » ، دار الفارابى ،

طريقة المفكرين المغاربة . وهي كلها ناتجة عن الثقافة الفرنسية المعاصرة حتى أصبحت في الثقافة العربية المعاصرة أشبه بالادوات السحرية التي تجعل صاحبها قادرا على الكلام ، وماسكا بنواصي الحديث . تقنع الباحث ومستمعيه أنه قادر على قول كل شيء اذ انها تصح في كل شيء ، وتغلق أسرار كل موضوع سواء كانت معربة أو منقولة<sup>(١١)</sup> .

ويمكن تصنيف مؤلفات مهدي عامل في أربعة مجموعات على النحو الآتي :

#### ١ - العروض النظرية مثل :

- « مقدمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني » ( ١ - في التناقض ، ٢ - في نمط الانتاج الكولونيالي ) .
- دار الفارابي ، بيروت ١٩٧٢<sup>(١٢)</sup> .

#### ٢ - الطائفية والحرب الاهلية في لبنان مثل :

- ( أ ) « النظرية في الممارسة السياسية » بحث في أسباب الحرب الاهلية في لبنان » دار الفارابي ، بيروت ، ١٩٧٩<sup>(١٣)</sup> .
- ( ب ) « مدخل الى نقص الفكر الطائفي ، القضية الفلسطينية في أيديولوجية البرجوازية اللبنانية » ، دار الفارابي ، ١٩٨٠ .
- ( ج ) « في الدولة الطائفية » دار الفارابي ، بيروت ١٩٨٦ .

يبدو ذلك خلاصة في « في الدولة الطائفية » ، دار الفارابي ، بيروت ، ١٩٧٩ .  
(١١) وذلك مثل التوصلات Les articulation ، الاطر المرجعية Les Systèmes de référence ، الجهاز المفاهيمي L'appareil conceptuel المشكلية Le Problématique ، معيقت بدلا من معوقات ، اکتروی ( صفة من أكثر ) ، لمركة من Fédération ، مبرحل التاريخ La Periodization de l'histoire

دندسكبيكة بدلا من الدليلة . أو استعمال الكثير من الكلمشيهات الشائعة في حبة الالفاظ الماركسية Jargon مثل الرجوارية ، سط الانتاج الكولونيالي ، المادية النريفية ... الخ .  
انظر : « مقدمات نظرية » ص ٢٤ ، « النظرية في الممارسة السياسية » ص ٢ ، « ماركس في استشراف ادوار سعيد » ص ٣٢ ، « في الدولة الطائفية » ص ٤٤ ، ص ١٧١ .  
(١٢) الطبعة الاولى ١٩٧٢ ، الثانية ١٩٧٨ ، الثالثة ١٩٨٠ ، الرابعة ١٩٨٥ .

(١٣) هذا الكتاب بين المجموعة الاولى اذ انه « النظرية في الممارسة السياسية » ، والثانية اذ انه « بحث في أسباب الحرب الاهلية في لبنان » .



### ٣ — في التراث ، ويضم :

- ( أ ) « أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية » ،  
دار الفارابي بيروت ١٩٧٤ •
- ( ب ) « في علمية الفكر الخلدوني » ، دار الفارابي ، بيروت ١٩٨٥ •
- ( ج ) « ماركس في استشراف ادوار سعيد » ، دار الفارابي ،  
بيروت ١٩٨٥ •
- ٤ — ديوان شعر : فضاء النون ، دار الفارابي ، بيروت ١٩٨٤ •

وواضح من هذه المحاور الأربعة ان الزميل الراحل ، مفكر ماركسي ( المحور الأول ) ، لبناني المأساة ( المحور الثاني ) ، في مواجهة البرجوازية العربية المدافعة عن التراث ( المحور الثالث ) ، وشاعر فنان ( المحور الرابع ) • استولت الطائفية على معظم كتاباته ( ثلاثة من ثمانية ) وهو الواقع الذي لم يكن له الأولوية على النظرية • وأكبرها النظرية في الممارسة السياسية ( ٦٥٢ من ) • وليس منها كتب فلسفية متخصصة باستثناء « المقدمات النظرية » كأيديولوجية سياسية أو كإسهامات نظرية في الماركسية •

### ٣ — هل يجوز الانتقائية في التراث ؟

يبدو أن المفكر العربي ، درءا لتهمة التغريب والتبعية الفكرية للغرب ، يحاول أن يؤقلم نفسه محليا من أجل أن يكتشف جذور الماركسية في تراثه الخاص • فسرعان ما يكتشف مرة ابن خلدون ، ومرة أخرى ابن رشد<sup>(١٤)</sup> • وقد فعل المستشرقون الماركسيون ذلك من قبل ، وتبعهم

---

(١٤) يقول المؤلف : « ولا أحق على الغريء ان حذوت في نهج هذا حذو ابن خلدون في مقدمته • وكنت في نهج مسائرا على نهجه • وكنت فيه ماركسيا وما وجدت في هذا تناقضا بل تكاملا • ففهمت ان طريق الفكر الماركسي اللينيني هو طريق الوصول الى تلك واقعا الاحتمالي التاريخي في تراثه وحاضره • » في علمية الفكر الخلدوني ، ص ٢٨ •

الدارسون العرب<sup>(١٥)</sup> . وبالتالي تصبح النزعة العلمية التاريخية نزعة محلية أصلية ، جزءا لا يتجزأ من التراث القديم ورواسبه في الفكر القومي<sup>(١٦)</sup> . ويدل هذا الموقف على عدة أشياء :

( أ ) تأكيد الاحساس بالاعتراب الثقافي بالرغم من محاولة التكيف المحلى وذلك عن طريق درء تهمة التغريب بطريقة غير مباشرة .

(ب) ابتسار جزء من التراث القديم خارج الكل . فقد كان ما يسمى بالفكر العلمى المادى التاريخى هو الفكر الطبيعى الانسانى ( ابن رشد ، ابن خلدون ) الذى يقوم على الاعتراف بالطبيعة وباستقلال قوانينها فى مقابل الفكر الاشعرى الالهى الذى ينكر السببية دفاعا عن الله ضد اطراد قوانين الطبيعة وحرية الانسان ، وبالتالي الوقوع فى الانتقائية .

(ج) اعطاء شرعية لكل ابتسار آخر . فيخرج التراث مرة روحيا مثاليا بابتسار الاشاعرة . ومرة صوفيا باطنيا بابرار التصوف ، ومرة اشراقيا بابتسار ابن سينا واخوان الصفا . وفى السياسة ، مرة بخرج الاسلام اشتراكيا ، ومرة رأسماليا . وبالتالي يدخل التراث فى معارك الاختيارات الفكرية والسياسية ، وتصبح معارك التفسير أحد مظاهر الصراع الاجتماعى .

(د) غياب مقياس للتحقق النظرى من صدق احداها دون الاخرى . ولا يستعمل أحد المقياس العلمى أى القدرة على تحقيق الاهداف الوطنية التى قد لا يكون هناك خلاف عليها .

وعلى هذا النحو يتم اقتطاع ابن خلدون من بيئته الخاصة التى كان يؤدى فيها وظيفته من أجل تقريبيه الى وظيفة مشابهة فى بيئة أخرى كان يقوم بها ماركس . ويبدو أحيانا هذا الموقف توفيقيا جزئيا ، أخذ

---

(١٥) انظر بحثنا : « حارودى فى مصر » ، « الايديولوجية والدين » ، ساقشة لكتاب ماكسيم روسون عن « الاسلام والراسمالية » فى قضايا معاصرة ، الجزء الاول ، فى فكرنا المعاصر ، ص ١٤٧ — ١٤٨ ، ص ١٢٨ — ١٢٩ ، دار الفكر العربى ، القاهرة ، ١٩٧٦ .

(١٦) ويطلق هذا الضار فى فكرنا المعاصر بالاضافة الى مهدى عامل ، حسين مروة ، صادق حلال المظلم ، قالب غلسا ، أحمد عباس صالح ، الطيب تيزيتى .. الخ .



المتشابهات ، وترك الاختلافات . بناء على اختبار الباحث الفكرى الذى نحدد ابتداء من ثقافات الآخر باحثا عن تكييف لها مع ثقافات الانا .  
واعربىب فى مثل هذا الموقف هو الوقوع فى جدل المركز والاطراف ،  
الاطراف تنتسب الى المركز ، ولا ينتسب المركز الى الاطراف .  
ابن خلدون مركسى وليس ماركس خلدونيا . واذا كان هناك تشابه  
فلا يكون الا بين ثقافتين متساويتين تاريخيا ومتبادلتين كقاط احالة  
مزدوجة . ولماذا لا يدل ذلك على « العقل فى التاريخ » ، تلك الهيكلية  
التي يرفضها ماركس (١٧) .

وقد يقوم هذا الانتقاء على تأويل وقراءة عصرية لنصوص قديمة ،  
فيها من الاسقاط والتخريج أكثر مما فيها من العلم والموضوعية .  
يعلن مهدى عامل صراحة أنه يفكر ابن خلدون بماركس . واذا كان  
ابن خلدون علميا ماديا تاريخيا بالقطر فلهذا هو فى حاجة الى تأويل  
ماركسى ؟ هل ابن خلدون كذلك حقيقة أم أنه اسقاط بلغة علم النفس  
أو تأويل وقراءة بلغة الهرمنيوطيقا ؟ وفى كلتا الحالتين لا يمنع ذلك من  
اسقاطات وتأويلات مضادة . وبالتالي يضيع ابن خلدون التاريخ نفسه  
اذا ما أمكن العثور عليه .

صحيح ان ابن خلدون انتقل من التاريخ ككتسابع زماني  
Diachronique أو تحويلات الى علم العمران أى بنية التاريخ  
Synchronique مستعملا التحليل الاجتماعى التاريخ لاكتشاف بنية  
التاريخ . ولكن ذلك لا يأتى بالضرورة من علم اللسانيات الحديث  
ولا من الماركسية البنيوية عند التوسر بل هو طبيعى عند أى باحث  
حاول اكتشاف البنية بعد رصد التطور . فكلما ازداد التطور وتراكم  
كما كشف عن بنيته كيفا .

(١٧) يقول المؤلف : « لقد كان ابن خلدون اول من فهم أن التاريخ يضعه لدرتين  
موضوعية تتحكم بصورته . وان علم التاريخ قد أسلمه وإمكان تكمته فى وجود هذه  
الموضوعية . فبنيته الرئيس . وراى فهم « البنية » فى حط الفكر الماركسى بالبنية .  
فالعلم فى التاريخ هو الاساس الذى عليه الدارج اسمه » ، مقابلة نظرية ، ص ١٥٠ م .

ان نقد ابن خلدون بغياب العامل الاقتصادي لهو اسقاط من  
ماركس عليه وليس نقدا ، قراءة لابن خلدون من منظور ماركس وفي  
اطار ، وخارج ظروف ابن خلدون<sup>(٨١)</sup> . قد يتشابه الطرفان مثل تمثيل  
ابن خلدون الفكر العلمى فى حضارته مع المعتزلة وابن رشد فى مقابل  
الاشعرية والتصوف والفلسفة الاشراقية وتمثيل ماركس للفكر العلمى فى  
حضارته مع دارون فى مقابل الفكر الطوباوى الأخلاقى الدينى . ومع ذلك ،  
تظل دلالة ابن خلدون ووظيفته فى الحضارة الاسلامية ، ودلالة ماركس  
ووظيفته فى الحضارة الغربية . والقراءة الماركسية للتراث فى النهاية  
لا جديد فيها ، ومعرفة عند كثيرين من المفكرين المعاصرين . ابداعها فى  
المقدرة على التكيف مع التراث القديم والانتقاء منه .

والحقيقة ان ابن خلدون ليس ماركسيا بل هو يعبر بلغة علم  
العمران وعلم التاريخ عن روح الحضارة الاسلامية وطابعها التجريبي  
المادى كما ظهر فى علم أصول الفقه القائم على البحث عن العلل المادية  
المؤثرة فى السلوك البشرى . وقد كان ابن خلدون فقيها أصوليا .  
لتخص ( المحصلا ) فى أصول الدين للرازي . ولكن عدم وعينا نحن  
بعلمية الأصول وماديتها ، وعلمنا بعلمية ماركس وماديته جعلنا نكتشف  
الماركسية فى ابن خلدون . وذلك يدل على اغتراب الفكر العربى المعاصر  
وتحيف أن يده فى التراث العربى أطول مما هى فى تراثه القديم .

ولقد كان نقد الرواية كمصدر للمعرفة شائعا قبل ابن خلدون  
من علم الحديث ومن باب الاخبار فى علم أصول الفقه مثل قسمة الخبر  
الى متواتر يعطى المعرفة اليقينية وآحاد يعطى المعرفة الظنية<sup>(٨٢)</sup> .  
وان شروط التواتر الأربعة : العدد الكافى من الرواة ، استقلال الرواة ،  
تجانس انتشار الرواية فى الزمان ، واتفاق الرواية مع الحس ومجرى

٨١ (١٨٨) « فى علمية الفكر الخلدونى » ، ص ٢٠٩ .

٨٢ (٢٧) المصدر السابق ، ص ٢٧ .

العادات لهُو تفكير علمى تاريخى فى مصادر المعرفة التاريخية<sup>(٢٠)</sup> . كما ان مقاييس النقد التاريخى كما يحددها مهدى عامل ليست فقط عند ابن خلدون بل هى شائعة وعامة فى علوم متعددة فى الحضارة الاسلاميه مثل علم أصول الفقه ، وعلم مصطلح الحديث ، والعلوم الطبيعیه . « فأصول العادة » سماها ابن حزم مجرى العادات وهى احدى مقاييس الصدق فى البرهان واحدى شروط التواتر . « وطبيعة العمران » هى قوانين التاريخ وسنن الكون التى طالما تحدث عنها الحكماء والمتكلمون والمصلحون المحدثون . أما « قياس الغائب على الشاهد » فانه احدى المقاييس المنطقية فى البرهان عند الاصوليين عامة وابن رشد خاصة . أما « قواعد السياسة » فانها صياغة حديثة لتاريخ الفرق وعلم تدبير الملك وقوانين الوزارة ونصائح الملوك .

ويبدو أن فهم مهدى عامل للفقه فهم تقليدى صرف دون تحقيق وتدقيق . اذ يوحد بينه وبين الفكر الدينى الكلامى<sup>(٢١)</sup> . مع أن الفكر الفقهى الاصولى على الضد من الفكر الدينى الاشراقى . الفكر الفقهى ليس تعقيلًا للنظر من موقع هذا النظر بل هو تعقيل للواقع وسبر لعوامله وتقسيمها . وبالتالي يكون فكر ابن خلدون العلمى اقرب الى الفسوف الفقهى الاصولى بهذا المعنى من الفكر الدينى الاشراقى . يستعمل مهدى عامل صفة العقل الفقهى كصفة قدحيه مع أنها بالنسبة للتراث القديم صفة مدح . فالتراث الاصولى الفقهى أكثر نماذج التراث تقدمًا من ناحية الاحكام العلمى والتحليل المادى .

٢٠ ٢١

(٢٠) انظر تحليلنا لذلك فى رسالتنا

Les Méthodes d'Exégèse, pp. 122 - 125

الجلسن الأعلى للفنون والآداب والعلوم الاجتماعية ، القاهرة ١٩٦٥ ، وابنا فى تحليل  
Religious Dialogue and Revolution, pp. 8 - 9

الانظر العربية ، القاهرة ١٩٧٧ .

(٢١) يقول المؤلف : « فالمثل فى هذا الفكر ليس عقلًا لغويًا أى تعقيلًا للنظم التى  
من مواقع هذا الفكر لنفسه . أنه بالمعنى عقل علمى ينظم فى الاجتماع البشرى للأداء ويحقق  
للبشر » ، فى عملية الفكر الخلدونى ص ٢٨ .



ويتحدث مهدى عامل عن « لعمري العلمية للفكر اخلدونى فى حبل الفكر التاريخى » وهو المفهوم المسائد والاكثر شيوعا فى فهمه لابن خلدون<sup>(٣٣)</sup> . ويعنى شبئين : الأول ظهور ابن خلدون ممثلا للفكر العلمى المادى فى الفكر الدينى القديم . والثانى . وفوع ابن خلدون نفسه ضحية هذه القفزة ببقاء بعض عناصر الفكر الدينى القديم فى ثنايا فكره العلمى المادى . والحقيقة ان فكر ابن خلدون « العلمى » لم يقفز فجأة ، وأن الفكر الاسلامى قبله لم يكن خطابيا دينيا غيبيا . ان فكر ابن خلدون هو تراكم معرفى طويل ابتداء من الفكر الأصولى القديم حتى الفكر العلمى التجريبي ومناهج الرواية عند المسلمين خاصة فى علم مصطلح الحديث . كما أن ابن خلدون لم يتخل عن المنهج العلمى التاريخى بل لدى كل مفكر وفقه اسلامى توتر دائم بين النزعة العلمية كما مثلها علم أصول الفقه وأصحاب الطبائع من المعتزلة والطبيعات عند الحكماء وبين الفكر الدينى التقليدى كما مثله الاشاعرة والصوفية والفلاسفة الاشراقيون . وهو الصراع القديم بين الطبيعيات والالهيات فى كل حضارة خرج فكرها العلمى من ثنايا فكرها الدينى . وقد يكون مهدى عامل نفسه قد وقع فى هذه « القفزة » فى تفسير ظهور ابن خلدون تاريخيا متخليا عن مفهوم التراكم التاريخى المعرفى ، وكلته مالة الى مفهوم « القطيعة المعرفية » فى الفكر الفرنسى المعاصر عند باشلار . وغوگو أكثر من التزاما بمفهوم التراكم التاريخى فى الماركسية »

ويستعمل الباحث منهج الدفاع والتقريظ سواء لمنطلقه النظرى أو لكل منطق نظرى آخر مشابه . فهو بدافع عن الفكر العلمى عند ابن خلدون لأنه فكر مادى تاريخى ، يفرق بين تاريخ الأحداث وبنة التاريخ . ولكنه لا بطور ابن خلدون وكأن ابن خلدون هو نهاية المطاف كما أن ماركس أيضا هو البداية والنهاية . مع أنه يمكن نقد تحليلات ابن خلدون وتمثيله من « الحاضر » ونقد تصوره لقوم

البداءة والحضارة ، ولفهوم العصبية ، وللصفات الدائمة للشعوب مثل العرب والبربر ، ولقانون تطور المجتمعات ، نشأة وسقوطا . وكان يمكن بيان المسافة بين فكر ابن خلدون العلمى القديم وفكرنا الاجتماعى الحالى لمعرفة لماذا تحول فكرنا من جديد ، من مرحلة العلم الى مرحلة الاشتراق والغيب . كان يمكن الاستفادة من ابن خلدون حاليا لفهم المجتمع العربى المعاصر وبيان الى أى حد يمكن تطبيق مفاهيمه وتصوراته قوانينه على تطور المجتمع العربى الحالى .

وتغيب فى رؤية مهدى عامل الحضارة الاسلامية ككل والتميز بين علومها العقلية والنقلية ودون وضع معالم واضحة بين العلوم العقلية والنقلية الأربعة . فكل علم منها له موضوع ومنهج وغاية . ولا يمكن اصدار حكم عام على الحضارة الاسلامية لأنها مجموعة من العلوم المتميزة بل والمتباينة الى أقصى حد التباين . وعندما يقارن مهدى عامل بين الحضارات ، الاسلامية واليونانية مثلا ، فانه يقفل خصوصية كل منها ، وكأنه أمام حضارات متماثلة ، يجمعها قاسم مشترك وهو الفكر العلمى المادى الذى جسده الماركسية كنظرية ومذهب . كما يأخذ الحضارة الغربية كأطار مرجعى أوحده تحال اليه كل الحضارات الأخرى ، وكان الأولى تضع الحقائق والمقاييس ، والثانية تعطى المواد الخام ، وذلك مثل التمييز بين العلم Science والمعرفة Savoir (٣) .

#### ٤ — الاشتراق : تناقض رئيسى أم تناقض ثانوى ؟

تظهر روح الاشتراق فى ثلاثية مهدى عامل التراثية (٣٢) . وقد ظهرت من قبل فى « علمية الفكر الخلدونى » . اذ يبدو مهدى عامل أحيانا غربى الثقافة ، مسيحى المنطلق فى تصوره للتعارض بين الدين والعلم ، بين الله والانسان ، بين الالهيات والطبيعيات كما وضع ذلك

(٣٢) المصدر السابق ، ص ٦٥ .

(٣٤) للتفكير بها مى : « فى علمية الفكر الخلدونى » ، « ماركس فى اشتراق ادوات

معيد ٢ » ، « أزمة الحضارة العربية أم أزمة الروحانيات العربية » .

في التراث الغربي • مع أن المسافة بينهما في التراث القديم ليست بهذا البون الشاسع • ويستعمل الثنائيات المتعارضة في الفكر العربي مثل الالهى والانسانى ، التأويل والتفسير والفهم understand والشرح explain • ويرى أن هناك مفهومين للتاريخ : الاول ، ظاهر تجريبي أخلاقي سكوني يقوم على القصص والايخبار ، وهو تاريخ الحوليات ، والثانى باطنى واقعى يحدد العلاقات ، عملية فكرية ، وهو التاريخ كما فهمه ابن خلدون وماركس<sup>(٢٥)</sup> • مهدي عامل هنا يهتم بماركس أكثر من اهتمامه بابن خلدون أى بأدوات الثقافة الغربية أكثر من اهتمامه بالموضوع المحلى المدروس • أنه يفصل بين العامل الدينى والعامل السياسى ، ويتهم جميع الباحثين والممارسين السياسيين بالخلط بينهما وهو فصل لا وجود له لا فى الفكر الاسلامى ولا فى التاريخ الاسلامى • انما هو موجود فقط فى أدوات الاستشراق البحثية وفى بيئة الاستشراق الدينية والاجتماعية وظروفه التاريخية<sup>(٢٦)</sup> • ويعتمد مهدي عامل على المستشرقين حتى أنه ليبدو أحيانا أحد المستشرقين العرب<sup>(٢٧)</sup> • مع أن الباحث العربى أقدر على الدراسة المباشرة « للمقدمة » والانتهاء الى نتائج أكثر دقة ، واصدار أحكام أكثر أصالة من نتائج المستشرقين وأحكامهم • هناك فرق بين الباحث من الخارج والباحث من الداخل ، بين الغريب وصاحب الدار ، بين المتفرج خارج الحلبة حتى ولو كان شاهدا عدلا وحكما وبين اللاعب أحد أطراف الصراع • يبدو مهدي عامل وكأنه أحد « الخواجات » فى دراسة التراث<sup>(٢٨)</sup> • هو واحد من

---

(٢٥) يقول مهدي عامل : « المألوح هو الذى بنى موضوع علمه فى عملية فكرية ، يذهب فيها الحدث الى واقع » فى عملية الفكر الخلدونى ، ص ١٥ ، « السبب فى التاريخ ليجوز الحدث بل هو قانون الحركة الاجتماعية » المصدر السابق ، ص ٢٢ ، « والذالى فان الفصل فى تحليل عملية الفكر الخلدونى من المحل الاجتماعى والمحل البارزنى فصل اعتباطى لان التداخل بينهما أسس لفهم عملية هذا الفكر » المصدر السابق ، ص ٤٦ •

(٢٦) « فى الدولة الطائفية » ص ١٢٩ - ١٣١

(٢٧) يشير مهدي عامل فى دراسته عن ابن خلدون الى ايف لوكوست : ابن خلدون ،

ترجمة ميشيل سليمان ، دار ابن خلدون ، ص ٣٥ •

(٢٨) وذلك مثل احمد صادق سعد : فى ضوء النمط الاسيوى للانتاج : تاريخ مصر الاقتصادى الاقتصادى : مصر الفرعونية ، الهلنستية ، الامبراطورية الاسلامية ، الفاطمية من المغرب الى مصر ، عهد المماليك • دار ابن خلدون ، بيروت ، ١٩٧٩ •



المستشرقين أكثر منه أحد الباحثين الوطنيين القادر على تجاوز  
الاستشراق •

ويبدو نفس الموقف في « ماركس في استشراق ادوار سعيد » •  
ان ما يهم مهدي عامل هو ماركس وليس الاستشراق أى أدوات البحث  
وليس موضوع البحث • وكان السؤال : الى أى حد فهم ادوار  
سعيد ماركس واستعمله استعمالا صحيحا بصرف النظر عن موقفه  
من الاستشراق • ضحى مهدي عامل بالموضوع من أجل المنهج ،  
وبالاستشراق من أجل ماركس • لم يهتم بالكتاب الا بوضع ماركس  
فيه وكما يتضح ذلك من العنوان • أصبحت الماركسية هي القلب الذي  
يضع فيه كل شيء • فما اتفق معها كان صحيحا وما خالفها كان خاطئا •  
أصبحت الماركسية مقياسا لكل شيء : الحضارة الاسلامية ، والنهضة  
العربية وعلم العمران عند ابن خلدون ، والاستشراق عند ادوار سعيد ،  
والحرب الأهلية في لبنان ، والقضية الفلسطينية • الخ •

دخل مهدي عامل مناقشة نظرية مع ادوار سعيد ليست هي  
المقصود من كتاب « الاستشراق » ، مناقشة جدلية منهجية تتم فيها  
التضحية بالموضوع ذاته من أجل أدوات معرفته ، وباستعمال أسلوب  
الحجاج وليس برؤية الواقع ذاته • هل المقصود ايقاع ادوار سعيد  
في التناقض ؟ وهل الاتساق هو المقياس الوحيد للصدق ؟ الا يجوز  
للباحث استعمال أدوات معرفية متعددة ومتباينة بل متناقضة من أجل  
كشف الموضوع ؟ ليست المعرفة هي الوسيلة والموضوع هو الغاية ؟  
الا تتعدد الوسائل للوصول الى نفس الغاية ؟ ولماذا لاندرأ عن بعضنا  
البعض مرض « الطفولة اليسارية » والمزايدة ، والزام كل منا بحرفية  
مذهبه ، هو الوحيد الناجي ، والآخرين هلكى ، هو وحده في الجنة ،  
والآخرين في النار ؟

والغريب أن يهاجم مهدي عامل ادوار سعيد في كتابه  
« الاستشراق » كما يهاجمه المستشرقون أنفسهم وكل الدوائر  
الاستعمارية الغربية بعد أن كشف ادوار سعيد طرق الهيمنة الغربية

من خلال البحث العلمي . وبدعوى الموضوعية والحياد . على بلاد الشرق ، شعوبا ، وثروات ، وثقافات ، وأن الاستشراق من هذه الناحية ما هو الا أحد اشكال سيطرة الغرب على الشرق . وبالتالي فان نقد الاستشراق ما هو الا أحد أشكال تحرر الأنا من سيطرة الآخر . وتحرير الشرق من الغرب . فما العيب في هذه الاطروحة العلمية والايديولوجية التي يكاد يجمع عليها كل الباحثين العرب ؟ وما العيب في ثنائية الشرق والغرب ، تلك التي تعبر عن تقابل تاريخي وحضاري ومسيحي ؟ ألم ينشأ الاستشراق ابا من صحوة الغرب وغفوة الشرق ؟ ألا يعنى الاستشراق دراسة الشرق من منظور الغرب ؟ واذا كان الغرب هو الدارس والشرق هو المدروس وكان الدارس هو الذات ، والمدروس هو الموضوع فان تحول جدل الذات والموضوع وتبادل الأدوار لهو أحد اشكال الصراع والتحرر . أن يتحول الموضوع المدروس بالامس الى ذات دارس اليوم ( وهو الانا ) ، وان يتحول الذات الدارس بالامس الى موضوع مدروس اليوم ( وهو الآخر ) . ان « الاستشراق » لادوار سعيد هو إحدى بدايات « علم الاستغراب » الذى يتم فيه تحول هذا الجدل القديم ، ويتم فيه دراسة الغرب من منظور الشرق . ورد الغرب الى حدوده الطبيعية . وتحويله الى موضوع دراسة بعد ان كان ذاتا دارسا (٢٩) . فهل ثنائية الشرق والغرب ، وجدل الانا والآخر بعد هذا كله يعد وهما ؟ (٣٠) .

ولماذا لا يتضامن مهدي عامل مع ادوار سعيد على كشف أشكال الهيمنة الاستعمارية ؟ ولماذا لا تتعدد الأطر النظرية ومناهج التحليل لتحقيق هذا الهدف ؟ ان هجوم مهدي عامل على ادوار سعيد بسبب كارل ماركس ليضعه في خندق خصومه مع أن الغرب هو العدو المشترك

(٢٩) انظر نقدنا للاستشراق في رسالتنا

• Les Méthodes d Exégèse pp. CXL - CLXII

وايضا في « المراث والنحيب » ، موقفنا من التراث القديم » ص ٧٥ — ١٠٨ المركز العربي للبحوث والنشر ، القاهرة ، ١٩٨٠ . وايضا دراستنا The new Social Sciece او الترجمة العربية لها اترجمة د. علا مصطفى ابرر « العلم الاجتماعي الحديث » .

(٣٠) ماركس في استشراق ادوار سعيد ، ص ٦١ .

لهما وكأن الصُرفان يلتقيان ! وكيف لا يفكر مهدي عامل بأسلوب الجبهة المتحدة ضد العدو المشترك ؟ وكيف لا يفرق بين التناقض الثانوي ، وهو اختلاف مناهج تحليل الاستشراق بين مهدي عامل وادوار سعيد ، وبين التناقض الرئيسي ، وهو بين مهدي عامل وادوار سعيد من ناحية والهيمنة الثقافية الغربية في صورة الاستشراق من ناحية أخرى ؟ لما كان مهدي عامل وادوار سعيد في خندق واحد في مواجهة الغرب الاستعماري فالأولى تكوين جبهة وطنية ثقافية علمية واحدة ضد العدو المشترك . ان هجوم مهدي عامل على ادوار سعيد ليدل على أولوية المذهب على الموقف . والتضحية بالواقع في سبيل النظرية ، وهي الطائفة المعكوسة . فكل فكر مذهبى مغلق هو فكر طائفى . أن من أصول الماركسية الوحدة الوطنية ، والجبهة الوطنية المتحدة التى يكون فيها الماركسيون عصبها ومركزها . هكذا تم تحرير الصين ، وفيتنام ، وكوبا . قد يكون الماركسيون أقلية ومع ذلك يكونون جزءاً من حلف وطنى عام كما هو الحال في العراق وسوريا واثناء حرب التحرير الوطنى في الجزائر . ونفس الشئ يحدث في الفكر . فالماركسية احدى نظريات الثورة ، وليست النظرية الثورية الوحيدة . وهى احدى المناهج العلمية للتحليل وليست المنهج العلمى الوحيد .

٥ — هل الفكر العربى أو الحضارة العربية وهم من صنع

البرجوازية ؟

ويقدم مهدي عامل قراءة نقدية لندوة الكويت عن أزمة التطور الحضارى في الوطن العربى في تساؤل واضح أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية ؟ (٣١) . فالحكم على الندوة ليس من موضوعها أو مادتها بل من نوع المعرفة أى بمراجعة أدوات بحثها مما يعنى من جديد التضحية بالموضوع من أجل المنهج ، وبالفاتية من أجل الوسيلة . ويرى مهدي عامل أن موضوع الندوة حكم مسبق مع

(٣١) « أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازية العربية ؟ » مناقشة أبحاث ندوة الكويت في موضوع أزمة التطور الحضارى في الوطن العربى ، ص ٦ دار الفارس ، بيروت



أننا في هذا الهم منذ أربعة أجيال خلت ، منذ فجر النهضة العربية ، منذ محاولات الرواد الأوائل على مختلف تياراتهم سواء الأصفاني والحركة الاصاحية أو شبلى شميل والحركة العلمية أو الطهطاوى وبناء الدولة الحديث على أسس الليبرالية . هل كل ذلك أحكام مسبقة ؟ هل الندوة تضليل وإيهام ؟ ولصالح من ؟ هل يسهل اتهام كل المفكرين العرب والحكم على ولائهم وانتماءاتهم ؟ الا يعانى من ذلك الماركسيون أنفسهم من جراء اتهامات خصومهم لهم بنفس الاتهامات ؟ هل تعنى الندوة أن العرب قبل الحضارة وأنهم في سبيل الحضارة ، وبالتالي هناك فترتان تاريخيتان ، ما قبل الحضارة وما بعدها ؟ اليس الاشكال هو السؤال الذى طرحناه من قبل ومازلنا نطرحه ، وستطرحه الأجيال القادمة وهو : لماذا تخلف المسلمون وتقدم غيرهم ؟ ألا يعبر هذان الدوران التاريخيان عن رؤية مانوية ، ثنائية متعارضة من ذهن المؤلف ؟ (٣٢) .

ويرفض مهدى عامل ما يسمى بالفكر العربى مع أنه مصطلح شائع يشير الى نتائج الفكر فى وطننا العربى (٣٣) . صحيح أن كثيرا من الباحثين يستبدلون به الفكر الاسلامى . فهو أدق وأشمل وأوسع وأصح ولكن مهدى عامل يرفض الأول ، ولا يستبدل به الثانى وكأن الفكر واحد لا وطن ولا مقر ، وكأن هناك فكرا عالميا واحدا هو بطبيعة الحال الفكر العلمى كما جسده الماركسية . كما يرفض الحديث عن العقل العربى و « الانسان العربى » باعتبار أن « العقل العربى » مفهوم أفرزته أيديولوجية البرجوازية الكولونيالية لتأكيد سلطتها (٣٤) . وقد يكون الرفض صحيحا للعقل العربى لسبب آخر وهو أن العقل لا جنس له . اما التراث أو الحضارة أو الانتاج فله وطن وأرض ومنبع ومستقر . « العقل العربى » أحد التعبيرات الباقية من العنصرية الغربية التى مايزت بين الشعوب بناء على تكوين عقلياتها . فهناك

(٣٢) المصدر السابق ، ص ١٦

(٣٣) المصدر السابق ص ٥

(٣٤) المصدر السابق ص ١٣٩ - ١٤٥

العقل الالمانى ، والعقل الفرنسى .. الخ . وهو خلاف بين الاخوة الاعداء .  
وهناك العقل السامى والعقل الآرى . والعقل الشرقى والعقل الغربى ، والعقل المتحضر والعقل البدائى ، وهو خلاف بين الاعداء .  
اما الانسان العربى بلحمه وعظمه ، وفقره وتخلفه ، وخوفه وضياعه فهو موجود بالفعل ، وليس له طابع الشمول والعموم الذى للفكر . وفى ضوء المنطق العلمى يوحد مهدى عامل بين الفكر العربى وحركة التحرر العربى . فالفكر حركة ، والعقل ثورة . وبالتالي يمكن معرفة الفكر العربى عن طريق تحديد الشروط التاريخية لحركة التحرر العربى . فحركة التحرر الوطنى هى الحقل التاريخى لحركة الفكر العربى ، ومشكلة الفكر العربى هى مشكلة تحرره الوطنى . ويتم اصلاح الفكر العربى بالانتقال من موقع السيطرة الى موقع التبعية كما هو الحال فى البرجوازية العربية<sup>(٣٥)</sup> . وعلى هذا النحو ، يوحد مهدى عامل بين الفكر التاريخى والتاريخ . بين الماهية المستقلة وحركة الواقع فى علم واحد . ولا بفرق بين البرجوازية الوطنية المستقلة والبرجوازية التابعة ، الاولى فى عصر الثورة والثانية فى عصر الثورة المضادة<sup>(٣٦)</sup> . صحيح أن الازمة ليست أزمة الحضارة العربية ولكنها أزمتنا نحن . فالأزمة ليست فى الموضوع بل فى الذات لان الموضوع ليس موضوعا تاريخيا صرفا بل هو تراكم تاريخى ، موروث قديم ما زال حيا فى قلوب الناس ، يفعل فيها . يمددها بتصوراتها للعالم ، ويعطيها موجهات السلوك<sup>(٣٧)</sup> . وهذا ينفى دراسة الحضارة دراسة موضوعية صرفة لبيان نشأتها وتطورها ومكوناتها . وكشف البنية الاجتماعية التى افرزتها . وهل يكفى المطالبة بالحركة التاريخية للبنيات الاجتماعية العربية دون بيان أثر هذه البنيات فى اختيارنا للماضى ، ولتفضيلنا أحد مكوناته ؟

---

(٣٥) المصدر السابق ص ١٥٥ - ٢٠٦

(٣٦) وقد حدث ذلك فى تاريخ الثورة العرسية فى انتقالها من حلم السفينات الذى تم

اجهاضه فى السبعينات .

(٣٧) المصدر السابق ، الفصل الاول : فى نقض موضوع الندوة ، ليست الازمة

الحضارة العربية ، ص ١١ - ٢٢

ومع ذلك ، يراجع مهدي عامل أعمال ندوة الكويت في أربعة محاور رئيسية : أولا تحديد الصلة بين الماضي والحاضر وهل هي علاقة انقطاع أم استمرار ؟ ثانيا : قضية التخلف والتقدم وهل التخلف فكرى أم سياسى ؟ ثالثا : مفاهيم الحداثة والنهضة والى أى حد تعبر عن وهم أو عن واقع ؟ رابعا : مفهوم التراث وهل هو أداة للبرجوازية لتدافع عن نفسها ومن صنع الطبقة أم أنه يمكن أيضا أن يكون أحد عوامل التحديث ومقومات النهضة ؟ ويكون السؤال فى النهاية فى صورة اجابة قطعية لا مراجعة فيها . ان كل هذه المحاور الاربعة انما هى وهم من صنع البرجوارية المفلسة العاجزة عن قيادة حركة التحرر الوطنى ! وبالرغم من تداخل هذه المحاور الاربعة مع بعضها ومع الحكم النهائى الا أنه يمكن عرضها والتمييز بينها .

(١) الماضي والحاضر ، انقطاع أم استمرار ؟ وبطرح مهدي عامل هذه القضية فى نقص التخلف التاريخى باصدار حكم قاطع على النحو الآتى : ليس الماضى فى بقائه فى الحاضر سبب التخلف بل الحاضر هو سبب بقاء الماضى فيه<sup>(٣٨)</sup> . والحقيقة أنها ليست قضية أولوية وسبق بل علاقة جدلية متبادلة بين الماضى والحاضر . فالماضى مخزون نفسى عند الجماهير وبالتالى فهو حاضر . والحاضر ما هو الا تراكم للماضى فى احدى مكوناته الثقافية الحية التى مازالت أحد عناصر البقاء فى التكوينات الاجتماعية الحالية . انما ينشأ الخلط بافتراض القطيعة النهائية وفى افتراض التواصل الكامل . فاذا كان افتراض الانقطاع عن الماضى هو الصحيح فكيف يمكن قراءة ابن خلدون وابن رشد وتحويل الماركسية الى فكر محلى له جذوره فى التراث القديم ؟ ولماذا حاول المصلحون المحدثون نقد الموروث الثقافى القديم . تأييد السلطان بالله . والفضاء والقدر ، والطرق الصوفية ، والفقهاء الافتراضى ان كان بيننا وبينه هذا الانقطاع وتلك القطيعة ؟ وكيف تتم المناداة بالقطيعة

---

(٣٨) والهجوم هنا على د. شاهر مصطفى ، المصدر السابق ، الفصل الثالث ، ص



وبالتاريخانية في نفس الوقت وهم تقيضان ؟ ان الانقطاع عن الماضي مفهوم غير ماركسي . فما الحاضر الا تراكم للماضي . ولا توجد قفزات في التاريخ . انما نشأ مفهوم القطيعة من البنيوية المعاصرة . وهو منهج لا تاريخي وبالتالي لا ماركسي بالرغم من محاولات التوسر صياغة ماركسية بنيوية . وقبل أن يكتب ماركس « رأس المال » فانه نقده « الايديولوجية الالمانية » ، وتحول عن الهيجليين الشبان ، وانتقل من « كارل » الى « ماركس » . لا يوجد تناقض فعلى بين تفسير الحاضر بالماضي أو تفسير الماضي بالحاضر من منظور التواصل والتاريخانية . واذا كان الحاضر ما هو الا تراكم للماضي فكيف يفسر الحاضر نفسه بنفسه ؟<sup>(٢٩)</sup> هناك علاقة جدلية بين الماضي والحاضر والا وقعنا في منطق البيضة والدجاجة أيهما أسبق ؟ واذا كان لابد من الاختيار ، ومن منظور ماركسي جديد . وتعبيرا عن الواقع المعاش فان الحاضر ما هو الا تراكم للماضي كموروث ثقافي ومكون رئيسي لثقافة الجماهير في غياب الايديولوجية السياسية<sup>(٣٠)</sup> . وان أحد الاسباب الرئيسية للمجتمعات الطبقة هو الموروث الثقافي وراء تصوراتها للعالم مثل « آراء أهل المدينة الفاضلة » ، ونظرية الفيض في الالهيات ، وانعكاساتها في الانسانيات ، في الاخلاقيات وفي الاجتماعيات . وان الاشعرية كأيديولوجية للسلطة هي التي تمد الحاكم بشرعيته . كما أن التصوف ، وهي ايديولوجية الاستسلام ، هي التي تحت المحكومين على الطاعة<sup>(٣١)</sup> . يمكن تفسير الحاضر بالماضي تاريخيا كما يمكن تفسير الحاضر بنفسه بنيويا بالتكشافات الماضي كأحد مكوناته .

منهج أنه في الماركسية التقليدية كل ظاهرة هي نتاج تاريخي . ادلت عرف المذبح بأنه مادي تاريخي . ولكن أن تتحول التاريخانية الى

(٢٩) انظر كتابنا « التراث والحديث » مؤلفا من التراث القديم ، ص ٩٠ - ١٧ .  
(٣٠) انظر بحثنا « الايديولوجية والدين » منشورة كلف مكسب . عيسى عر « الانوار والسياسة » ص ١٢٨ - ١١٦ . « الانوار والسياسة » ص ١٢٨ - ١١٦ .  
(٣١) انظر بحثنا « الدين والسياسة » ص ٢٧١ - ٢٩٤ . « الانوار والسياسة » ص ١٢٨ - ١١٦ .  
٤١ شك محاولة عدد « الانوار » كذا « الانوار والسياسة » ص ١٢٨ - ١١٦ .

لفظ سحرى يفك أسرار الكون أو يتحول فى أيدي الباحث الى معول يهدم به كل شئ ، ويقضى به على المعانى المستقلة شئ آخر . قد تبفى التاريخانية ولكن تتحول الى مرحلة تاريخية خاصة يمر بها المجتمع ، وتتكيف الماركسية طبقا لها لتصبح ماركسية تاريخية<sup>(٤٢)</sup> . وفى هذه الحالة ، تعنى التاريخانية مجرد المرحلة التاريخية التى يمر بها المجتمع وليس التاريخ كعقيدة أو مذهب مسبق . وفى نفس الوقت الذى يتم فيه الدفاع عن سيورة المعرفة يتم أيضا الدفاع عن بنية العتل من أجل اكتشاف الماضى فيه . فاذا كان المنهج التاريخى قادرا على تتبع نشأة الظواهر ونطورها فمن المنهج البنىوى قددر أيضا على اكتشاف بنية الفكر وبناء العتل . فلماذا احادية الطرف . أما تاريخانية واما لا شئ ، وهو جدل الكل أو لا شئ ؟ وفيما كان جهد التوسر من أجل صياغة ماركسية بنىوية ؟

ويرفض مهدى عامل الاستمرارية التاريخية وما يتعلق بها من خصوصية المجتمع القومى حتى ولو كانت فى صيغة ماركسية وطنية ، اذ يتحدد النقض بتكرار المنقوض<sup>(٤٣)</sup> . ويرفض ديمومة عودة الذات فى اختلاف مظاهر الثابت . الثابت الاسلام والمتحرك هو الجيش . الثابت هو المجتمع القومى والمتحرك هو الماركسية الوطنية ، الثابت هو الاستاذ ( جاك بيرك ) ، والمتحرك هو التلميذ ( أنور عبد الملك ) . وهو التصور الذى قامت على أساسه الابنية القومية فى مصر وإيطاليا وفرنسا وألمانيا وانجلترا . يضع الدولة فوق الطبقات ، ويجعل الجيش أداة تثبيت<sup>(٤٤)</sup> . وهنا يبدو مهدى عامل اقرب الى مفهوم الانقطاع منه الى مفهوم التواصل وبالتالى يضحى بالتكوين التاريخى فى سبيل البنية السياسية .

(٤٢) هذا نحو نقد مهدى عامل لآلوة عبد الملك ، « أزمة الحضارة العربية ام أزمة البرجوازيات العربية » ، الفصل السابع ، النقض فى تكرار المنقوض ، ص ٢٠٩ — ٢٢٣ خلاصة ص ٢٠٩ — ٢٢٤ .

(٤٣) يرى مهدى عامل ان د. أنور عبد الملك قد تحول عن آرائه الأولى فى « مصر ، مجتمع سحرى » والذى أمتنع فيه على حصيله (بحث زملائه) أمراهم ملك ، تشهدى مطلبة الشافعى ، فوزى محسن ، صبحى وحيد فى نقد قوى الحيلان ورملة بنية علاقات الإنتاج الانتقالية الشافعية على الرأسمالية كما قال ماركس فى نقد الإنتاج الإنشوى .

(٤٤) الحقو التحاق ص ٥٦ — ٥٧ .

( ب ) **التخلف والتقدم** • ويرى مهدى عامل أن مفهومى التخلف والتقدم مرتبطان بتطور القوى المنتجة في علاقاتها مع بنية الانتاج<sup>(٤٥)</sup> • وينقد مفاهيم التخلف العلمى ومنطق الوضعية ، والتخلف السياسى ، والتخلف الفكرى الذى يقف عنده طويلا • ويحاول مهدى عامل تلخيص النوع الاول من التخلف في شكل قياس يسميه « القياس والنموذج » • فاذا كان التخلف عن بقى الحضارات واذا كان التقدم في أوروبا أمريكا فيكون التقدم هو في اتباع النموذج الغربى • ويرى مهدى عامل ان المنطق الوضعى على هذا النحو قد عجز عن تحديد مفهوم الحضارة لأنه اعتبر اتخلف صفة ملازمة للمجتمع مع أنه تعبير عن المجتمع الطبقي كما يرى انجلز • ويرفض نقد الطيب تيزينى لركى نجيب محمود بأنه وقع أسير الهيكلية وليس الماركسية مما يكشف عن الخلاف بين الاجنحة المختلفة للفرقة الواحدة • وينقد مهدى عامل العقل الوضعى بأن العقلانية التى يدعو اليها انما هي الرأسمالية والفردية باسم الإنسانية • فالمنطق الوضعى هو تضليل ايديولوجى برجوازي ، مجرد مظهر عقلاى متحضر كبديل عن الثورة وكأن ماركوز لم يربط بين العقل والثورة ، وكأن الدعوة الى العقل والعلم في نهضتنا الحديثة لم تحقق تقدما ولا ثورة • أما تقليد الغرب فهو تغريب وجعل الغرب هو الاطار المرجعى الوحيد لكل تقدم ونهضة ، هو المركز وغيره الاطراف • وفى ذلك يتساوى المنطق الوضعى والمنهج الجدلى<sup>(٤٦)</sup> • والسؤال الان : لماذا يكون اشكال التخلف والتقدم هو منطق الوضعية في خدمة البرجوازية ؟ هل نفع جميعا منذ فجر النهضة العربية بقياداتها الثلاث : الاصلاحى عند الافغانى ، والعلمى عند شبلى شميل ، والليبرالى عند الطهطاوى في هذا المنطق ولخدمة هذه الطبقة ؟ وماذا عن الماركسيين الاوائل والاواخر الذين كان يحكمهم أيضا منطق وضعى وكانوا في خدمة البرجوازية ؟ ومن منا خرج عن هذا الطوق وكسر الحصار ؟ وهل تحدثت الوضعية وحدها عن اشكال التخلف والتقدم ؟

(٤٥) هذا هو نقد ركي نجيب محمود ، المصدر السابق من ٢١ - ٢٢ •

(٤٦) هذا نقد لجانج الماسيدى وميلز بوخارتز ، المصدر السابق من ٢٢ - ٢٣ •



أما التخلف السياسى فإراء مهدي عامل فى كل محاولة لابقاء المجتمعات الطبقيّة الحالية مع النقيض من حدة الصراع الطبقيّ فيها أما عن طريق تزويب الفوارق بين الطبقات أو عن طريق التحالف والانسجام بين قوى الشعب العامل<sup>(٤٧)</sup> . وهى بعض المفاهيم الناصرية وإن لم يشر مهدي عامل الى ذلك صراحة . فالتخلف السياسى على هذا النحو هو تمزق للمنطق الوضعى السابق فى منطق البرجوازية الصغيرة . وقد أثبتت تجربة مصر فشل ذلك بتكوين الطبقات الجديدة التى سرعان ما تحولت الى البنية الاجتماعيّة والاقتصاديّة للانفتاح بعد اختفاء القيادة الثورية وتحول الثورة الى ثورة مضادة . التخلف السياسى على هذا النحو هو سقوط للفكر فى بؤس التبرير الايديولوجى لسيطرة البرجوازية الكولونيالية ! وكيف يكون الانسجام بين الجماعات ، وليس الصراع الطبقيّ ، هو المحرك الاساسى للنهضة ؟ ان التخلف السياسى بهذا المعنى انما يقوم على منطق التماثل فى حين يقوم الصراع الطبقيّ على منطق الاختلاف .

ويتوقف مهدي عامل كثيرا لنقض مفهوم التخلف الفكرى<sup>(٤٨)</sup> . فالفكر ليس جوهرًا . والمنطق الغيبيّ وحده هو الذى يتوهم أن الفكر علاقة مستقلة مع نفسه . ليست علاقة الذات بالموضوع علاقة بسيطة بل علاقة معقدة مثل علاقات الانتاج . لا بد اذن أولا من تحديد بنية علاقات الانتاج ! يعتمد التخلف الفكرى أيضا على فكرة النموذج ، فلهذه نماذج للتخلف ونماذج للتقدم ، والنموذج جوهر غيبي لا وجود له . كما يقوم التخلف الفكرى على منطق الهوية والتماثل وليس على منطق الخلاف والتناقض . يقوم منطق التماثل على أن الماضى هو الحاضر فى منطق الغيب . وأن الفكر الغيبيّ ، وأن الفكر العروى له نموذج — هو انزلى ، وأن الفكر السائد فى الماضى هو الحاضر فى الحاضر ، وأن البنية

(٤٧) هذا ناد أدونس وشاكر مصطفى ومسلمطين زريق ولؤاد وكريا فى اطول فصاين ،

١١٦ ص ١٤٢ ١١٧ .

(٤٨) انظر الى كتابه "التخلف الفكرى" الصادر عن دار النشر فى القاهرة ١٩٦٥ .

١١٦ ص ١٤٢ ١١٧ .

الايديولوجية السائدة في الماضي هي السائدة في الحاضر ، وأن علاقات الانتاج الموروثة هي القائمة في الحاضر<sup>(٤٩)</sup> . كما يظن منطق التخلف الفكرى أن نقد الدين هو البداية وليس الصراع الطبقي ضد الايديولوجية البرجوازية المسيطرة ، وهي الايديولوجية الكولونيالية ، ايديولوجية الطبقات المسيطرة . وعلى هذا النحو يرفض مهدى عامل أن يكون هناك شئ يسمى التخلف الفكرى المستقل عن البنية الاجتماعية والتركيب الطبقي للمجتمع مع أن الموروث الثقافى ، كما هو الحال في « آراء أهل المدينة الفاضلة » ونظرية الفيض ، هو أحد العوامل المؤسسة للبنية الاجتماعية الطبقيّة الحالية . يقع مهدى عامل في خطأ الرد أو ارجاع الشئ الى ما هو أقل منه Reductionism أو الخلط بين المستويات أو أحادية الطرف ، وتفسير الظواهر المركبة بعامل واحد بسيط تفسيراً آلياً . هذه كلها مشكلة أصولية فقهية . علاقة الفكر بالواقع ، الاصل بالفرع . النص بالفعل . ونظراً « لأسباب الفزول » و « الناسخ والمنسوخ » فإن الاولوية للواقع على الفكر . ولكن الاصل أيضاً أصول وقواعد ثابتة ، انماط مثالية للسلوك البشرى ، تراكم التجارب البشرية في رصيد ضخّم متواتر . أما نقد الدين فهو المقدمة لنقد المثالية إذ أن المثالية تعقبّل الدين لمزيد من التنظير والرشيد . ولا يمكن الانتقال الى نقد المجتمع الا بعد نقد الدين ونقد المثالية أى التطهر في « قناة النار » . أما اعتبار البرجوازية الكولونيالية الوحيدة المسؤولة عن كل مآسينا فانها تكون كبش الفداء ، المشجب الذى نعلق عليه كل الاخطاء ، سبب واحد مثل الله عند المتدينين ، تحويل الموضوع وتبخيره من خصوصية الى عمومية ، ومن محلية بدعوى العالمية .

ويستمر مهدى عامل في نقض مظاهر التخلف الفكرى في جوانبه السياسية والاجتماعية . فيرفض الوراثة في علاقات الانتاج . فعلاقات الانتاج السابقة على الرأسمالية ليست موروثة وليست هي العلاقات

(٤٩) « أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازية العربية » ، ص ٥٨ .

السائدة • وينقض مفهوم السيادة في منطلق الفكر الغيبي أى السيادة باعتبارها الجوهر في ذاته • كما يرفض الانطلاق على الذات ، وجعل الذات جوهرًا مستقلا له بنيته الخاصة • وأخيرا يرفض التناقض بين الفرد والجماعة على أساس أنه تناقض وهمي من منطق البرجوازية المسيطرة • والحقيقة أن الابنية الاقتصادية الموروثة قائمة في الحاضر ليس لأنها موروثة فقط بل لان لها ركيزتها الاجتماعية التي تسمح ببقائها • كما أن مفهوم السيادة في البنيات التراثية مرتبط بمركز الكون ، بالله وبالسultan<sup>(٥٠)</sup> ويبدو أن مهدي عامل لا يريد ادخال أى تأويل جديد للماركسية مثل ماركوز الذي يعيد الثورة الى العقل ، ويحيل ماركس الى هيجل من جديد • كما يظل التعارض بين مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة واقعا اجتماعيا بصرف النظر عن نوع المجتمعات وأنظمتها السياسية •

ويستر مهدي عامل في رفض أى مفهوم للتخلف الفكرى يقوم على اقامة علاقة بين القديم والجديد مع أن ليس كل جديد قديما وليس كل قديم جديدا • كما يرفض العلاقة الخطية بين الماضى والحاضر مع أنها علاقة تبادلية ، تأثير الماضى في الحاضر ، وقراءة الحاضر نفسه في الماضى • وينقض المفهوم كله بنقض المنطق المثالى الذى يسانده والذى يساعد على تغييب الاسباب المادية وراء التخلف ، ولا يعترف بتاريخانية الظواهر • فالمنطق المثالى لا تاريخانى • ويكشف تناقضات المنطق المثالى المزدوج الذى تصير فيه النظرة اللاتاريخية الى الماضى نظرة تاريخية ، والنظرة التاريخية الى التراث نظرة لا تاريخية • كما يحاول أن يفسر الاحساس بالاعتراب عند هؤلاء المفكرين الذين ينتسبون للبرجوازية بأنه يعبر عن مأساة التمزق الذى ينتمى بجسمه الى وطنه وبعقله الى أوطان أخرى • وان الاعلان عن الغربة عن العصر لهو جزء من آلية التضليل في الفهم الهيجلى لحركة التاريخ بعيدا عن طرق الانتاج المادى وتكوين نظام السلطة وطبيعة العلاقات الاجتماعية • والحقيقة أن تحليل

(٥٠) هذا هو نقد انور عبد الملك ايضا ، المصدر السابق ، ص ٢٦٢ - ١٨٦ .



الاغتراب في أعمال هيجل الشاب . ونقد الاغتراب الديني عند فيورباخ  
انما كان التمهيد الضروري لنقد المجتمع عند ماركس الشاب ، ونقد  
الاقتصاد السياسي عند ماركس المتأخر . وينتهي مهدي عامل باصدار  
الحكم النهائي علنا « ان تكون علاقات الانتاج الرأسمالية في العالم  
العربي وتكون برجوازياته قد تم في ظل علاقة التبعية البنيوية للامبريالية  
وبفضل التغلغل الامبريالي »<sup>(٥١)</sup> مفتاحا سحريا يحل كل شيء .

( ج ) **الحداثة والنهضة :** وينقد مهدي عامل مفهومى الحداثة  
والنهضة على أساس انهما أيضا من صنع البرجوازية حتى ولو كانت  
مغلقة بالماركسية الوطنية لان الماركسية الوطنية هي نقيض الماركسية  
الأممية ، كما أن الماركسية الخصوصية هي نقيض الماركسية العلمية<sup>(٥٢)</sup> .  
والمفهومان مرتبطان ببعضهما البعض . فلا حداثة بلا نهضة ولا نهضة  
بلا حداثة . ولكن النهضة أكثر تعبيرا عن المضمون نظرا لرومانسياتها .  
ومن منا لا يود النهوض ؟ وينقض مهدي عامل مفهوم النهضة بأنه  
الشكل الكولونيالى المميز لسيطرة الايديولوجية البرجوازية . هو  
اختراع من البرجوازية الكولونيالية بدعوى فكر عربى جديد ! ولا سبيل  
الى المقارنة عند مهدي عامل بين هذه النهضة والنهضة الاوربية التى  
قامت أساسا على القطيعة المعرفية . انما قامت النهضة لدينا من أجل  
التمثل بالبرجوازية الامبريالية على أساس العجز عن التماثل معها . أما  
مشكلة الحداثة فانها تعبير عن جدل السيد والعبد . فبالآخر يتم تحديث  
الذات ، وبالسيد ينهض العبد . فاذا ما يئست البرجوازية من تجدد  
فشل نهضتها اكتفت بالحداثة . وتظل قاصرة عن الوصول من الراديكالية  
الى الاشتراكية ( عبد الله النديم ) ولا تتجاوز الاشتراكية غير العلمية  
( فرح أنطون ، نقولا حداد ) .

( د ) **التراث :** يرى مهدي عامل أن هذه المشكلة فكرية خالصة .

(٥١) هذا ود على د. يعنى العبد في بحثها عن « التراث والاصالة والمعاصرة » ،

المصدر السابق ، ص ١٨٧ — ١٩٥ .

(٥٢) المصدر السابق ، ص ٢١ — ٢٢ .

وقد كانت معروضة قبل النهضة في مرحلة التغلغل الامبريالى (٥٢) .  
فالتراث مفهوم وليد من الفكر المعاصر . ولا حل له الا بوضع الشروط  
التاريخية لطرح المشكلة وهى العلاقات الجديدة للانتاج فى ظل  
البرجوازية الجديدة الفاهضة والتي استعملته كأداة لها كما حدث فى  
مصر فى ثورة ١٩١٩ . ومع ذلك يمكن دراسة التراث دراسة علمية من  
حيث أدوات معرفته ومن حيث وجوده كأداة فى أيدي البرجوازية  
الكولونيالية . التراث من صنع الطبقة ، ويعبر عن موقف طبقي .  
والحقيقة أن التراث القديم انما نشأ فى مرحلة الانتصار عندما كانت  
الامة قائمة وارادت أن تواكب فتوحاتها بالمعلوم المساندة خاصة صناعة  
السلاح وعلم الطب كمستلزمات للجيش . كما أنه ليس وليد الفكر  
المعاصر ، فالذات لا تخلق موضوعها الا وهما . وله بنيته الخاصة فى  
علومه بصرف النظر عن علاقات الانتاج . قد يكون أداة قمع كما هو  
الحال فى الانظمة الرجعية ، وقد يكون أداة ثورة كما هو الحال فى  
ثوراتنا المعاصرة فى الجزائر والسودان وليبيا والمغرب . قد يكون الدين  
« أفيون الشعب » ، وقد يكون « صرخة المضطهدين » . صنعتها طبقات  
عدة وليس طبقة واحدة . فهناك تراث السلطة وهناك تراث المعارضة .  
يوجد تراث الاشاعرة ، ويوجد تراث المعتزلة والخوارج والشيعة .  
لدينا تراث طاعة أولى الأمر ، ولدينا ثورة القرامطة والزنج . قراءته  
هى أدوات معرفته — وتوظيفه هى طريقة تحقيقه .

وفى نهاية هذا المحور يعلن مودى عامل ان كل هذه المشكلات :  
تراكم الماضى فى الحاضر ، التخلف والتقدم ، الحداثة والنهضة ،  
التراث . الخ . انما هى أدوات البرجوازية المدانة الفيلسفة ، عملية  
خائنة كما تصفها الماركسية . الا يحتاج ذلك كله الى مراجعة من داخل  
الفكر الماركسى وخارجه ؟ هل مفهوم البرجوازية ووظيفتها على هذا  
النحو مفهوم عام وشامل ينطبق على كل المجتمعات أم أنه مفزوم  
خاص ينطبق على تحليلات ماركس لوضع الطبقة المتوسطة ،

سكان المدن في ألمانيا الصناعية في القرن الماضي ؟ هل الطبقة المتوسطة في المجتمعات النامية تشترك في هذه الاوصاف ، وتؤدي هذه الوظائف ، وتستعمل هذه الادوات ؟ هل هي خائنة ، عميلة ، انتهازية ، أنانية أم أنها منبع القيادات الوطنية والتي يناط بها عملية التحديث « عبد الله العروى » أيضا باسم الماركسية العربية أو الماركسية التاريخية أو الماركسية الليبرالية أو ماركسيات القرن العشرين ؟ الا يمكن تكييف الماركسية طبقا لظروف كل عصر وتكوين كل مجتمع ؟ واذا كنا جميعا برجوازيين ، مهدى عامل ، ادوار سعيد ، عبد الله العروى ، الطيب تيزيني ، حسين مروة .. الخ . فما العمل ؟ هل أزمة البرجوازيات العربية هي سيطرة قياداتها على حركة التحرر الوطني ؟ وأين لنا بقيادات الطبقة العاملة؟<sup>(٥٤)</sup> أين قيادات الفلاحين والعمال ؟ هل البرجوازية وضعية أم مثالية؟<sup>(٥٥)</sup> ان الوضعية كما وصفها أوجست كومت حسية تجريبية وبالتالي تمثل موقعا متقدما في تاريخ العلم على المرحلتين السابقتين ، الدينية والميتافيزيقية ، قرأها ماركوز رجعية سلفية محافظة ، تدافع عن الوضع القائم ، وتعتمد على الدين والتراث<sup>(٥٦)</sup> .

وهكذا بعد مراجعة مهدى عامل لندوة الكويت عن « أزمة القصور الحضارى في الوطن العربى » يفتى الى ثنائية حادة بين البرجوازية والماركسية ، بين الباطل والحق ، بين الخطأ والصواب ، بين الفرق الهالكة والفرق الناجية ، بين من هم في النار ومن هم في الجنة . وهى ثنائيات مانوية تقليدية روجتها المثالية والرجعية بما فيها البرجوازية . وبالتالي لا يسلم مهدى عامل من نقده للخصوم . ويعيب على الندوة دعوة كل التيارات باستثناء التيار العلمى والذى لم يمثله الا مفكران تقاتلان ثم تخاصمان باسم الماركسية<sup>(٥٧)</sup> . هل كل المفكرين الذين

(٥٤) انظر بحثنا : هريبرت ماركوز : العقل والثورة ، تضليلا محصورة ، ج ٢ في الفكر

الغربى المعاصر ، ص ٤٦٦ — ٥٠٢ ق ٥

(٥٥) هما اتور عبد الملك ومحمود أمين العالم .

(٥٦) المصدر السابق ص ١١٥

(٥٧) المصدر السابق ص ١٦١ .

شاركوا في الندوة برجوازيون واهمون غير علميين ، الماركسية هي العلم الوحيد ؟ هل الجميع في مواجهة فرد أو الفرد في مواجهة الجميع دون كيشوتية ؟ وينتهى مهدى عامل كالعادة ، شأنه في ذلك شأن كثير من المفكرين العرب الماركسيين باعلان رسمى مثل : « فعلى الفكر كى يصير ثوريا أن يقفز الى هذا العلم بالذات . وعلى الفكر الثورى فيه أن ينطلق في ممارساته من هذا العلم أى من الماركسية اللينينية » (٥٨) .

ويعلن أيضا « معنى هذا أن درب تحرر الفكر العربى يمر بالضرورة بالماركسية اللينينية ويبدأ منها » والسؤال لنا : هل يوجد مدخل واحد لدراسة أوضاعنا الحالية سواء سمينها أزمة أم كبوة أم مأساة ؟ (٥٩) وإذا كانه هناك كوب نصفها ماء فهل نصفها ممتلىء أم نصفها فارغ ؟ هل يكون مجموع الخطأين صوابا ؟ هل نمط الانتاج هو المدخل الوحيد لدراسة أزمة الحضارة العربية ان صحت هذه التسمية ؟ ولماذا لا يكون هناك مدخلان أو أكثر : منهج فكرى خالص ، يصف الماهيات المستقلة ، ومنهج تاريخى يدرس تكوين البنية الاجتماعية ، الاول علم للماهيات ، والثانى علم للوقائع ؟ هل المدخل الفكرى والمدخل اللافكرى متعارضان ؟ (٦٠) .

## ٦ — ما العيب في : الدولة الوطنية ، الوحدة الوطنية ، الجبهة الوطنية ، الثقافة الوطنية ، الجيش الوطنى ، القومية ، التعددية كحل للمشكلة الطائفية ؟

بالرغم من أن الطائفية هي أحد المحاور الثلاثة الرئيسية في فكر مهدى عامل ( باستثناء الشعر ) وأكثرها استيعابا لمؤلفاته الا أنها أوضح من محور الحضارة العربية وأكثر صراحة واعلانا . فبعد مراجعة كل الادبيات التى كتبت حول الطائفية من شتى التيارات الا أنها انتهت

(٥٨) انظر دراستنا : كوة الاصلاح و دراسات فلسفية ، ص ١٧٧ — ١٩٠ ، التجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٧٨ .

(٥٩) « أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية ؟ » ص ٢١ .

(٦٠) انظر بحثنا « مأساة الاحزاب التقدمية في البلاد المختلفة » في « الدين والثورة في مصر ١٩٥٢ — ١٩٨١ » ، الجزء الثامن : اليسار الاسلامى والوحدة الوطنية ، مديولى ، القاهرة ، ١٩٨٨ .



جميعا الى نفس النتائج وهي ضرورة الدولة الوطنية القوية ، والدولة المركزية التي تبتلع المليشيات . والوحدة الوطنية المثلثة في الجبهة الوطنية التي تبدع مفاهيم جديدة مثل المواطن ، والمجتمع المدني ، والمساواة أمام القانون ، والعدالة الاجتماعية ، والجيش الوطني عماد الدولة والذي يكون ولاء الافراد فيه لمجموع الامة ، والقومية التي تنصهر فيها كل الطوائف ، أو التعددية التي تسمح بالتمايز في العادات والمعتقدات .  
الا أن مهدي عامل يرفض كل ذلك ويتهمه بالطوباوية والتوسطية والمثالية والبرجوازية التي تبغى البقاء في موضع السلطة . وبالرغم من أن الهم الرئيسي له هو حركات التحرر الوطني والتي يحاول تنظيرها الا أن مفاهيم الدولة الوطنية ، والجيش الوطني ، والوحدة الوطنية .. الخ تم استبعادها تماما من دراسته للطائفية وتحليله لاسباب الحرب الاهلية في لبنان . مع أنها أثبتت نجاحها في الصين ، وفيتنام ، وكوبا باسم الماركسية اللينينية وباسم التحرر الوطني في الجزائر وباسم الاسلام في ايران وباسم الجبهة الوطنية المتحدة في الفلبين والسودان وفي فلسطين . لايفرق مهدي عامل ، وكما حدث في هجومه على « الاستشراق » لادوار سعيد ، بين التناقض الرئيسي والتناقض الثانوي وكأنه لا يعرف المثل الشعبي : « أنا وأخويا على ابن عمي ، وأنا وابن عمي على الغريب » . وما المريب في الطوباوية وقد يكون المجتمع المتدين الذي ينتقل من الدين الى العقل مثالي الفكر ؟ فالطوباوية ليست شرا . انما تصبح كذلك عندما ينتقل المجتمع من المثالية الى الواقعية ، ومن الميتافيزيقا الى العلم .

وما المريب في الدولة الوطنية ، الدولة القوية المركزية كحل لمسألة الطائفية ؟ هل هناك بديل آخر عن ولاء المواطن لوطن بدلا من انتساب الطائفي لطائفة ؟ ما عيب تدعيم الدولة ، وتقوية الجيش ، وانهاء معاهدة السلام مع اسرائيل كبديل عن تفتيت الدولة وحرب المليشيات ، والمصلح مع اسرائيل ؟ اليس برنامج الحركة الوطنية اللبنانية هو الطريق الى الدولة الوطنية ؟ واذا ما انقسمت الحركة الوطنية على نفسها ( أمل وحزب لله ، ففتح وأبو موسى ، الدروز والشيعية ، أمل والفلسطينيون .. الخ )

فانما يكون ذلك نتيجة للتخلف أى لمعالجة قضايا الوطن بعقلية طائفية ،  
ومعالجة قضايا التقدم بعقلية متخلفة<sup>(٦١)</sup> .

ولم الهجوم على التوافقية والوسطية كمحاولة لجمع الشمل من أجل  
وحدة وطنية مرتقبة ؟ هل هناك أيديولوجية سياسية لبنانية بديلة قادرة  
على القيام بذلك ؟ هناك معنيان للتوافقية Eclectism :  
الاول أخذ جزء من كل بلا منطق . تركيب مقتل بين الاجزاء بلا رابط أو  
هدف . سرعان ما يتفتت أمام كل جارف . والثانى أعمق ، وهو ايجاد قلب  
لكل الاطراف يجمع شملها . ويحقق التآزر في حركاتها . ايجاد كل بجمع كل  
الاجزاء من أجل التكامل وتعدد الوجوه للشيء الواحد ، تقريب وجهات  
النظر من أجل صياغة برنامج عمل وطنى موحد ، الحوار بين الاطراف  
لايجاد عنصر مشترك بين الجميع كما فعل الفارابى « فى الجمع بين رأى  
الحكيم »<sup>(٦٢)</sup> .

وما العيب فى القومية ذات الطابع التقدمى مثل القومية العربية ؟  
القومية ضمن المفاهيم الشريرة عند مهدى عامل . فادوار سعيد مفكر  
قومى يفكر بمنطق التماثل القومى وليس بمنطق التناقض الماركسى . وعلى  
هذا النحو يظل مهدى عامل أسير الماركسيه الحرفية التى ظلت والى الآن  
عاجزة عن حل مشكلة القوميات فى الاتحاد السوفيتى وعن فهم المضمون  
التقدمى للقومية العربية . يبدو أن مهدى عامل قد ضحى بالقومية فى سبيل  
الماركسية كمقدمة للتضحية بالواقع فى سبيل النظرية . وما عيب أن يكون  
ادوار سعيد قوميا فى مواجهة الغرب والاستشراق نفسه تعبير نظرى عن  
القوميات الغربية ، فالاستشراق الالمانى ألمانى . والاستشراق الفرنسى  
فرنسى . والاستشراق الهولندى هولندى . وما العيب فى قومية عربية فى  
مقابل قومية غربية كمرحلة من مراحل التحرر الوطنى تتلوها مراحل أخرى

٦١/ « فى الدولة الطائفية » ، الفصل الاول ، فى مدد الفكر التوائقى ، ص ١١ - ٥٤ .

٦٢/ العيب أنه لا توجد اشارة واحدة الى موقع ادوار سعيد المتقدم فى الثقافة القومية

وهو احد مؤسسى « رابطة الجامعيين العرب الامريكين » AAUG مع ابراهيم ابو اللند ،

وعضو بارز فى المجلس الوطنى الفلسطينى ، والتحدث الرسمى مع ابراهيم ابو اللند باسم

منظمة التحرير الفلسطينية المثل الشرعى لشعب فلسطين امام الادارة الامريكية .

قد تكون الماركسية كما يبنى مهدي عامل احداها؟ (٦٣) لقد قامت معظم حركات التحرر في العالم الثالث على أساس قومي ذى مضمون اشتراكي تقدمي . ولكن الاممية الاشتراكية ظلت عاجزة عن التسليم بهذا المعطى التجريبي الجديد (٦٤) . لقد ظلت الحركة الوطنية في فلسطين ببعديها الوطنى والقومى قادرة على تثوير الجماهير في الانتفاضة الشعبية الاخيرة كما قامت اسرائيل كدولة باسم القومية اليهودية . وتظل الوطنية اللبنانية قائمة على تصور طيعمى للبنان بناء على الوجدان القومى أكثر من قيامها على المذهب السياسى .

انما الحل عند مهدي عامل للمشكلة الطائفية والحرب الاهلية في لبنان هو الصراع الطبقي من أجل ارساء قواعد حكم الطبقة العاملة ! وأى الحلول اذن أكثر طوباوية : الدولة المركزية ، والجيش الوطنى ، والتعددية أم حكم الطبقة العاملة ؟ أيهما أكثر نيلا في القريب العاجل وفي المرحلة الراهنة ؟ يظهر أن الصراع الطبقي دائما عند مهدي عامل وكأنه مفتاح سحرى يمكن به حل جميع اسرار ، أزمة الوطن العربى ككل ومأساة لبنان كجزء . وهو الخيط الدائم وشعاع الضوء الذى يتخلل جميع مؤلفاته . بل ان الاستشراق لديه انما هو تعبير عن سيادة الطبقة المستغلة على الطبقات الكادحة في المجتمعات الغربية ! وماذا عن الاستشراق في البلاد الاشتراكية التى بها حكم الطبقة العاملة ؟ وماذا عن الاستشراق ، ودافعة . ومناهجه ونتائجه وأحكامه ، وهل يحكم عليه بهذه السهولة ومن خلال هذا الشعار ؟ لقد استمر الاستشراق منذ نشأته في القرن السابع عشر حتى الآن وبلوغه الذروة في القرن

---

(٦٣) كين هذا هو سبب التحالف بين ناصر وخروشيف ابان ثورة العراق في يوليو/تموز ١٩٥٨ وسبب القاء ناصر خطابه المشهور من دمشق يريد فيه على اتهامات خروشيف للقومية العربية بأنها حركة رحمة وليس الطابع التقدمى للقومية العربية . انظر بحثنا « الدين والتنمية في مصر » في « مصر في ربع قرن » ص ١٨٧ — ٢٩٨ ، معهد الانماء العربى ، بيروت ١٩٨١ وايضا « اليس والنور » في مصر ١٩٥٢ — ١٩٨١ ، « الجزء الرابع » الدين والتنمية القومية » ، مديولى ، القاهرة ١٩٨٨ .

G. Luckacs : Histoire et Conscience de Classe, trad. K. (٦٤)

Ayelos, J. Bois, De Minuit, Paris, 1960 .

الماضى وما ورثه من العلوم الاجتماعية الحديثة خاصة الانثروبولوجيا الحضارية ابان تغير المجتمعات الاوربية ذاتها من الاقطاع الى الرأسمالية ومن الرأسمالية الى الاشتراكية . هناك اذن عنصر دائم فى الاستشراق لا يمكن رده الى البنيات الاجتماعية . ولا يفرق مهدى عامل بين الطبقة والوعى الطبقي بحيث يستطيع الباحث الثورى مثل مهدى عامل أو ادوار سعيد أن يكون فى طبقة ويكون وعيه الطبقي فى طبقة أخرى . ودون الدخول فى معارك نظرية صرفة عن محددات الوعى ، هل الطبقة أم الوعى الذاتى ، أصبحت هذه التفرقة أيضا وعلى ما هو معروف وشائع من مكتسبات ماركسيات القرن العشرين (٦٥) .

## ٧ — هل الأولوية للمذهب النظرى العام على الواقع الحى الخاص ؟

كان الطابع الغالب على فكر مهدى عامل هو اعطاء الأولوية للمذهب على الواقع ، وللمنهج على الموضوع ، وللنظرية على التجربة ، وللعام على الخاص . فالماركسية لديه حقيقة عامة ومطلقة وشاملة بصرف النظر عن أى واقع خاص تتم رؤيته من خلالها . والمنهج العلمى المادى التاريخى هو المنهج الاوحد الذى يمكن تطبيقه فى أى موضوع .

- (٦٥) يمكن تتبع هذا الانحياز النظرى و مؤلفاته مبنية رسميا على النحو الاتى :
- ١ـ « أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازية العربية » ١٩٧٤ وهو مواجهة نظرية لإباحت ندوة الكويت عن أزمة التطور الحضارى العربى .
  - بـ « النظرية فى الممارسة السياسية » ، بحث فى اسباب الحرب الاهلية فى لبنان ، ١٩٧٩ ، الهدف منه بيان صدق النظرية فى التجربة اكثر من دراسة الحرب الاهلية فى لبنان .
  - جـ — مقدمات نظرية لانثر الفكر الاشتراكى فى حركة التحرر الوطنى ، ١٩٨٠ . وواضح ان الأولوية للنظرية على حركة التحرر الوطنى هاتى مرتان : الاولى للمقدمات النظرية والثانية لفكر الاشتراكى .
  - د ـ « مدخل الى نقض الفكر الطائفى » ، القسمة الفلسطينية فى ايدىولوجية البوحرارية اللبنانية ، ١٩٨٥ . والأولوية للنظرية ايضا هنا مرتان : الاولى ، نقض الفكر الطائفى ، والثانى ، الايدىولوجية البرجوازية .
  - هـ — « فى علمية الفكر الخلدونى » ، ١٩٨٥ . وهو دراسة للفكر وليس للواقع .
  - و — « ماركس فى استشراق ادوار سعيد » ١٩٨٥ ، وهو دراسة لموضع النظرية الماركسية فى الاستشراق لا «لأدوار» تنقيلا .
  - ز — « فى الدولة الطائفية » ، ١٩٨٦ . وهو مراحات لادبيات البوحرارية عن الطائفية .



والماركسية الفظرية هي الاطار النظرى الاوحد من خلاله تتم رؤية كل الموضوعات الاخرى : ابن خلدون ، والاستشراق ، والطائفية ، والحرب الاهلية اللبنانية ، والقضية الفلسطينية ، ويتضح ذلك حتى في عناوين مؤلفاته التى يغلب عليها تعبيرات مثل « مقدمات نظرية » ، « النظرية في الممارسة السياسية »<sup>(٦٦)</sup> . كما يؤكد مهدى عامل في معظم مقدماته لمؤلفاته على هذا الطابع النظرى لقراءاته للنصوص<sup>(٦٧)</sup> . حتى البحث في قضية فلسطين كنموذج للواقع الحى في وجداننا المعاصر فان مدخلها هو « النظرية في الممارسة السياسية » ، ولا تظهر قضية فلسطين الا اماماء والفقرة عن فلسطين وهى « القضية الفلسطينية كحل للصراع بين الخط البرجوازى القومى والخط الوطنى الثورى » انما تستخدم فيها فلسطين كوسيلة والتحقق من الصدق النظرى كفاية<sup>(٦٨)</sup> . وحدث نفس الشئ في المؤلف المخصص للقضية الفلسطينية وهو « مدخل الى نقض الفكر الطائفى ، القضية الفلسطينية في أيديولوجية البرجوازية اللبنانية » اذ تمت المتضحية بالقضية الفلسطينية من أجل الجدل النظرى . فتحول الموضوع الحى الى جدل سياسى ، وضاع الواقع الحى في خصومات أيديولوجية . كما تحول النضال اليومى الى خلاقات النظرية<sup>(٦٩)</sup> . ولم تذكر القضية الفلسطينية الا اماماء واحساس المؤلف نفسه بذلك بدليل قوله « عود على بدأ في القضية الفلسطينية »<sup>(٧٠)</sup> . كما يتضح ذلك أكثر في

(٦٦) يحدد مهدى عامل ثلاث مستويات للقراءة :

أ - تحليل الفكر النظرى على السبيل فى سيرورة انتاج الفكر الماركسى فى عالمنا المرمى . وهى قضية نظرية .

ب - اسباب الحرب الاهلية فى لبنان ، القانون الاجتماعى الذى يحكم الاهداث . وهذا يعنى أيضا النظر فى البنىوى لا الحدنى المصادق .

ج - حاجة مرمية فى الفكر النظرى الى وضع جهازه المفهمى على محك الواقع التاريخى الملموس . وهذا يعنى أيضا اختيار مفاهيم تمت صياغتها سلفا بالرغم من عرضها على الواقع الملموس . النظرية فى الممارسة السياسية ، مقدمة الطبعة الثانية ، ص ٣

(٦٧) « النظرية فى الممارسة السياسية » ، ص ١٠٥ - ١٢٨ .

(٦٨) وهذا عكس ما كان يفعله ابو جهاد ، كل السائق فى صدر العدو دون الدخول فى

المعارك النظرية .

(٦٩) فى نفى الفكر الطائفى ، ص ١٢٠ .

(٧٠) يذكر مثال من لبنان ، وآخر من مصر ، « مقدمات نظرية » ، ص ٢٧٢ ، ص ٢٧٦

الكتاب النظري الاول « مقدمات نظرية » بحيث تصعب الاجابة على سؤال : هل هذه ماركسية أم تصوير للوطن العربى والواقع الراهن ؟ هل هذا عموم أم خصوص ؟ ما هو الواقع الذى تنشأ منه هذه النظرية ؟ ما هي التجارب الثورية وراعاها ؟ ما مقياس صدقها ؟ هل هي تجارب شخصية للحزب الشيوعى اللبنانى خاصة وأن بداياته كانت جزءا من أدبيات الحزب ؟ بل لا توجد احالات الى نظريات من تاريخ الفلسفة أو الى واقع ثورى تاريخى الا نادرا (٧١) . بل ان الهوامش أيضا ذات طابع أيديولوجى أو تشير الى تاريخ عام (٧٢) . بل ان القسم الثالث عن « تمرحل التاريخ » لم يتم (٧٣) . وعيب النظرية أنه قد يتم التعامل معها بأسلوب صورى خالص يغلب عليه طابع الحجاج مع الخصوم . فيتحول الامر كله الى جدل ومراء . ولاغرو أن يأتى ذلك من استاذ متخصص فى الفلسفة ، لديه القدرة على العروض النظرية والبحث النظرى . ولماذا ترك الشئ ذاته والحديث عن النظرية وكأن قدر الفيلسوف أن يكون طفلا يلعب بظلال الاشياء بدلا من الاشياء ذاتها كما يقول برجسون . والمغريب أن المعروف عن الماركسية لجوؤها الى الواقع الحى وتغيير العالم . وكيف تعطى الأولوية للنظرية على الواقع ، والنظرية نفسها عليها خلاف ، فى حين أن الواقع قد لا يكون هناك خلاف عليه ؟

بل ان النظرية نفسها تدفع الى حد الاطلاق فتصبح الماركسية قادرة على تفسير كل شئ : ابن خلدون من خلال ماركس ، وادوار سعيد

(٧١) هناك هوامش ثلاث ذات طابع أيديولوجى . الاول عن اللغة . والثانى عن إعادة صياغة مقوم لتفسير حكم طبقا للواقع التاريخى دون أن يرى الاثنين معا . والثالث عن هوامش المصدر السابق ص ١٩٧ ، ص ٢٢٧ ، ص ٢٢٧ . وهناك هوامش أخرى نحيل الى ثورة أكتوبر الكبرى بين الحين والآخر وإلى التجارب العربية فى فرنسا والراسمالية الأوروبية والم بعض المراجع مثل شارل بلبايم . الهند المستقلة دون مكان معين فيه ، نفس المصدر ص ٢٧٤ ، ص ٢٨٢ ، ص ١٨٥ ، ص ٢٩٢ ، ولكن بطل معظم الهوامش نظرية صرفة من تكوين الطبقة مثل ص ٢٠٠ ، ص ٢٢٣ ، ص ٢٥٦ — ٢٦٤ .

(٧٢) القسم الاول فى المناقش ، والثانى فى نمط الإنتاج الكولونيالى .

(٧٣) انظر « الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢ — ١٩٨١ » ، الجزء الثانى : اليسار الاسلامى والوحدة الوطنية ، وأيضا ، ماذا يعنى اليسار السلاى ؟ فى مجلة « اليسار الاسلامى » ، العدد الاول ، القاهرة ١٩٨٠ ص ٣

من منظور ماركس ، والنهضة العربية في رؤية ماركس ، والحرب الاهلية اللبنانية بعمون ماركس ، والطائفية من خلال ماركس حتى تصبح الوسيلة غاية والغاية وسيلة ، والمعرفة موضوعا والموضوع معرفة . ويصعب الامر ويزداد تعقيدا عندما تصبح النظرية الواحدة حرفية دون أية تعديلات حدثت فيها بالفعل على مدى مائة عام . يأخذ مهدي عامل موقف الدفاع المطلق عن الماركسية ، ويقع في القطعية المذهبية ، ويدفعها الى حد الاطلاق يغيب لديه أى نقد لها أو أى تأويل لأحد جوانبها أو أى تكييف لها طبقا لظروف العصر ولاختلاف البيئة أو طبقا لمكونات الوطن العربى والمرحلة التاريخية التى يمر بها . فهو حرفى وليس تحريفيًا . وكثيرا ما كان التحريف شرط الابداع وأحد مظاهره فى حين كانت الحرفية عبودية للحرف وازهاقا للروح .

لذلك وقع مهدي عامل أيضا فى ثنائية الخير والشر ، الحق والباطل ، الصواب والخطأ ، الهدى والضلال ، الملاك والشيطان ، الجنة والنار . الحق مثل الصراع الطبقي ، ونمط الانتاج الكولونيالى ، والشر مثل البرجوازية ، والقومية ، والدولة الوطنية ، والتعددية ، واشكاليات التخلف والتقدم ، والحداثة والنهضة ، والتراث والتجديد . الخ . فالناس صنفان : مؤمن وكافر ، ماركسى وبرجوازى . لذلك يخاطر مهدي عامل بالوقوع فى نوع من الطائفية الفكرية والحرب الاهلية النظرية بتفكير كل النظريات وتضوين كل المداخل النظرية الا واحدا . وبالتالي يعيش فيه حديث الفرقة الناجية الذى يجعل فرق الأمة هالكة فى النار الا واحدة .

لذلك يبدو مهدي عامل ماركسيا سلفيا لافرق بينه وبين الاسلام السلفى . لا فرق بين من قال : قال ماركس ، ومن قال : قال ابن تيمية . كلاهما أحادى الطرف ، الحق فى جانبه والباطل عند الآخرين . يرفض الحوار والتعدد ، ويعطى الأولوية للنص على الواقع . يرد مهدي عامل على السلفية بسلفية مضادة ، وعلى أحادية الطرف بأحادية مضادة ، وتغيب التعددية ، درس أصول الفقه القديم . الحق النظرى متعدد ، والممارسة العملية ومن ثم يكون مهدي عامل معاصرا لنا .

قد يغرى مهدى عامل الواقع العربى المعاصر فى فقره النظرى ولكنه يمدّه بشعارات وكليشيهات ومفاتيح سحرية تفسر مغاليق الكون مثل' التناقض ، والصراع الطبقي ، ونمط الانتاج الكولونيالى كما تمد الحركة السلفية واقعنا أيضا بشعارات أخرى مثل الايمان ، والشريعة ، والحاكمية . كلاهما لا يرى الا حلا واحدا : الماركسية هى البديل ، والاسلام هو الحل . كلاهما كلام فى أى موضوع وينطبق على كل شيء ولا شيء . المجتمع البرجوازي هو الجاهلية ومجتمع السكفر هو نمط الانتاج الكولونيالى .

لطالما فند مهدى عامل منطق التماثل مدافعا عن منطق التناقض . ولكن يبدو انه وقع أيضا فى منطق التماثل ، تماثل الفكر مع نفسه ، تماثل المذهب مع نفسه . ولطالما نقد مهدى عامل الهيجلية ، والجوهر الروحي ، والذات . ولكن يبدو ايضا أنه وقع فيما كان يفنده . فالماركسية لديه هى هذا الجوهر الروحي الثابت ، هذا الذات المستقل ، هذا الاله المتعالى الذى ليس كمثله شيء .



## تعقيب وخطط وبيان

### ١ — العقل العربى والتوجيه المستقبلى :

**أولا — بعض الملاحظات العامة :** بحث هام يضع مشكلة الأمة العربية بين ماضيها وحاضرها ومستقبلها ولو أنه يقع فى خطأين أساسيين : الأول اعطاء تراثنا القديم أقل مما يستحق واعطاء التراث العربى أكثر مما يستحق ، وبالتالي يكون البحث مبنيا على نوع من الاقلال من شأن الذات والتعظيم من شأن الغير ، مع أن الابداع الذاتى يقوم على الوضع المغاير أعنى الاعتزاز بالذات وتحجيم الغير للتحرر من سلطانه وقبضته . والثانى انتقاء الشواهد من التراث القديم التى تؤيد الافتراض الأساسى الذى يقوم عليه البحث ألا وهو توجه العقل العربى نحو الماضى دون المستقبل تعويضا عن أزمت الحاضر ، وترك الشواهد الأخرى المضادة والتى تدحض هذا الافتراض مما جعل البحث أقرب الى الفكرة المسبقة منه الى البحث العلمى ، وأسلوب الدعاية والاثارة الصحفية منه الى التحليل الموضوعى للتراث ورواسبه فى وجداننا المعاصر .

وقد أدى الوقوع فى هذين الخطأين الى نقلهما على التراث العربى ، والاعجاب الشديد به . وترك كل الشواهد المضادة والتى تكشف عن نقد العلوم المستقبلية فى الغرب ، وتحايل « هم » المستقبل فى الوجدان الأوروبى المعاصر ، وترك تطور الوعى الأوروبى الذى أنتهى به فى نهاية الأمر الى التوجه نحو المستقبل وكان اكتشاف المستقبل قد تم فى غمضة عين ، وبالتالي أغفال المنظور التاريخى فى دراسة التوجه المستقبلى والذى أدى الى تأسيس علوم المستقبل . لذلك لم يستطع الباحث عقد مقارنات بين التراثين ، العربى والغربى ، وأخذ الثانى نموذجا للأول ، مع أن التمايز الحضارى هو أساس الابداع الذاتى للشعوب .

وقد استعمل الباحث تعبير العقل العربى دون تحديد معناه •  
وقد يعنى به التراث الاسلامى وهو التعبير الأدق حتى لا يقع  
الباحث فى تحديد خصائص عامة وثابتة للشعوب كما تفعل النظريات  
العنصرية التى تتحدث عن العقل العربى ، والعقل الافريقى ، والعقل  
الاسيوى فى مقابل العقل الأوروبى ، النموذج الأوحى للعقل البشرى  
ومقياس تطوره •

وقد قام البحث كله على البحث عن تعليل للظاهرة بعد تشخيصها  
دون محاولة لعلاج أو اقتراح لحل المشكلة ، وكأن النقد هدف فى ذاته ،  
وابداء المواقف غاية فى ذاته فى حين أن العالم الرصين هو الذى  
يدرس الظاهرة واصفا لنشأتها ويتنبأ بمسارها • فهو بحث عن التوجه  
المستقبلى دون رؤية مستقبلية •

**ثانيا : تشخيص المشكلة :** ويربط الباحث بين التفكير المستقبلى  
والنظرة العلمية ارتباطا ضروريا وكان المستقبل مرتبطا بالعلم بالضرورة ،  
وهو افتراض مسبق لا يصدق الا فى التراث الغربى وفى الوعى  
الأوروبى ولا يصدق خارجه • بل ان النظرة المستقبلية ذاتها وليدة  
تراث طويل ابتداء من نقد الموروث القديم فى عصر النهضة فى القرن  
السادس عشر ، وفك اسار الماضى ، واكتشاف الطبيعة مصدرا للعلم ،  
والانسان مكتشفا له ، ثم اكتشاف القانون الطبيعى فى القرن  
السابع عشر وحتميته واطراده الذى ينظم سير الحوادث فى الماضى  
والحاضر والمستقبل مما يسمح بالقدرة على التنبؤ ، ثم اكتشاف مفهوم  
التقدم فى فلسفات التاريخ فى الغرب فى القرن الثامن عشر والذى  
تفجر فى الثورة الفرنسية • بل ان كوندرسيه جعل «مستقبل الانسانية»  
المرحلة المباشرة من مراحل تطور التاريخ لما كانت المراحل الثمان  
للماضى والمرحلة التاسعة للحاضر • لقد نشأت النظرة المستقبلية  
من ثنايا الفكر الدينى خاصة من عقائد العناية الالهية والنبوة والمعاد •  
فقد استطاع هرذر تحويل العناية الالهية من صفة الهية الى قانون  
لتطور التاريخ • واستطاع لسنج تحويل النبوة من وحى فردى من الله

الى النبى الى تطور فى للتاريخ ذى مراحل متعددة طبقا لجهود رسالات الانبياء ومقاصدها . كما خرجت الرؤية المستقبلية والتفصيل للمستقبل من عقائد « الأخرويات » أو « المعاد » ومعرفة طفا سيحدث للانسان فى المستقبل بعد الموت وفى الحياة الأخرى . كما ارتبطت النظرة المستقبلية بنظرية الغائية فى بدايات العصور الحديثة ، غائية الطبيعة ، وغائية التاريخ ، وغائية الانسان قبل صياغة العالم الطبيعى وانتصاراته وتطبيقاته فى التكنولوجيا الحديثة (١) .

ويحاول الباحث الايحاء بالمنهج الاجتماعى وكأنه هو منهج الدراسة لتعليل غياب النظرة المستقبلية فى وجداننا المعلمر ، ويقدمك عن أهم مظاهر الحياة السيلسية والاجتماعية والاقتصادية لمجتمعاتنا العربية المعاصرة حديثا عاما لا هو بالتحليل الاقتصادى أو السياسى أو الاجتماعى ، ولا شأن لهذا كله بالافتراض المسبق الأول من الارتباط بين النظرة المستقبلية والتفكير العلمى . وكثيرا ما يحتاج الباحثون الى تغطية الافتراضات المسبقة بوصف الواقع الاجتماعى والسياسى والاقتصادى وكأن هذا الافتراض قد أتى بإسستواء الأوضاع الاجتماعية وليس مجرد حكم مسبق ناتج عن الزهو بالمعلم كما يزهو الغرب به وعلى اعتبار أن وجداننا المعاصر « غير علمى » وكأن النظرة العلمية لها نمط واحد مستقى من العلم الطبيعى ، فى حين أن الفكر الأصولى عند علماء أصول الفقه فكر علمى بمعنى وعرف الاحكام السلوكية لأفعال الأفراد وسلوك المجتمعات .

**ثالثا : تعليل المشكلة :** ويذكر الباحث ثلاث مجموعات من الأسباب : الدينية ، والحضارية ، والاجتماعية والسياسية . تكون أكثر من ثلاثة أرباع البحث دون أن يعطى وسيلة القضاء على هذه الاسباب أو التغلب عليها أو تجاوزها .

(١) أنظر بحثنا : علم المستقبلات ١ عالم الغد بين الامس واليوم ) ، دراسات فلسفية ، الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٨٨ .

فالسبب الدينية هي التواكلية والآخرويات أى أمور المعاد ، وخطم الأنبياء ، والحرص على القيم الدينية ضد مكتشفات العصر واتجاهات العلم . والحقيقة أن التواكلية قيمة موروثه من التصوف الإسلامى الذى ازدوج مع الأشعرية فى فكرة المشيئة أو القدرة الإلهية المطلقة والذى انتزعت من الناس زلمهم المبادرة وحرية الفعل . ولكنهما لم تكن القيمة الموروثة الوحيدة . فقد كانت هناك قيم أخرى مضادة لها سواء فى الوحي ذاته أو فى التراث . فقد هاجم الوحي كل أنواع العرافة والكهانة والسحر وضرب الاقداح والالزام ، ودعا إلى التدبر والنظر وأخذ زمام المبادرة والمسئولية الفردية . كما توضح سورة يوسف كيف استطاع يوسف التنبؤ بمستقبل مصر واعوام المجاعة وتبذير الوسائل للقضاء عليها مثل تخزين الغلال . أما الآخرويات أى أمور المعاد والاعداد للمستقبل فهى من ضمن العقائد الأشعرية تقابلها عقائد المعتزلة مثل الغائية والاستحقاق وقانون الصلاح والاصلاح والتعويض مما يدك على أن مستقبل الإنسان يمكن خسابه والتنبؤ به ومعرفته . بل لقد هاجم القرآن كل صفوف التقليد والتخلف والقفود وربط الإنسان بالمضى وبتراث الآباء والاجداد ، ودعا إلى السبق والتنافس فى الخير . بل لقد استطاع المعتزلة صياغة نظرية « التوليد » التى تجعل الإنسان مسئولا ليس فقط عن أفعاله الحاضرة بل أيضا عن نتائج أفعاله فى المستقبل طالما أن أفعاله قد تولدت عنها أفعال أخرى . وإذا كان الإسلام آخر الرسالات ومحمد آخر الانبياء فان ذلك لايعنى إيقاف الزمن ونهاية التاريخ بل يعنى نهاية مرحلة الوحي وبداية مرحلة العقل ، نهاية تدخل الله فى التاريخ وبداية مسئولية الإنسان عن أفعاله بإرادته الحرة . فاذا كان الوحي قد انتهى فان الاجتهاد قد بدأ ، والاجتهاد كما يقول اقبال « مبدأ الحركة فى الاسلام » أى القدرة على الانتقال من الماضى الى الحاضر وصياغة قانون يمكنه التنبؤ بجميع الحوادث المستقبلية طالما أن نمطا موجود سلفا بأصله وحكمه وعلمه . وقد ظهرت فكرة اكتمال التاريخ فى الوعي الأوروبى ولم يمنعه ذلك من تأسيس العلوم المستقبلية . فما من فيلسوف فى



التاريخ الا ويعلن نهاية التاريخ وتوقف الزمان ونهاية المراحل في عصره كما فعل لسنج وكانط وهردر وهيجل وفيكو وفولتير ورسو وماركس وكونت واشبنجلر وتوينبي .. الخ . أما التعارض الوهمي بين القيم الدينية والقيم المعاصرة فهو تعارض ناشئ عن تغلف المجتمعات المعاصرة ، تعارض عارض نشأ مثله في الغرب ولم يمنعه من الرؤية المستقبلية . وبالتالي فلا توجد اسباب دينية حقيقية بل توجد بعض الاتجاهات في التراث القديم تقابلها اتجاهات أخرى معارضة . ولكن الباحث انتقى الشواهد السلبية لتأييد افتراضه المسبق واسقط من حسابه الشواهد المعارضة ، وهو ما يجافي روح البحث العلمي .

أما الاسباب الحضارية فهي في حقيقة الامر أسباب دينية بل وأكثر دينية من المجموعة الاولى لأنها مجرد بيان خطورة بعض الأحاديث النبوية مثل حديث « خير القرون قرنى ٠٠٠ » وهديث المجددين المشهور أو بعض العقائد الشيعية مثل المهدي المنتظر أو الأصل الرابع من التشريع وهو الاجتهاد أو وصف تاريخنا الماضي بالعصر الذهبي . صحيح أن الحضارة قد نشأت حول الدين وابتداء منه ومع ذلك فإن الحضارة هي العلوم التي نشأت فيها وليست الدين . فأما حديث « خير القرون قرنى » فإنه وإن كان يدل على ضياع النقاء والصفاء والطهارة عبر التاريخ الا أن القرآن ملئ بالآيات التي تحض على الأمل والتفاؤل ، وتنقص اليأس والقنوط . هذا بالإضافة الى أن بعض الحركات التحديثية في المجتمعات المتخلفة عادة ما تتسم بالدعوة الى النقاء والطهارة والعودة الى الأصول . وقد كانت حركة « العودة الى الأصول » Retour aux sources أحد مظاهر التجديد في الفكر الديني الغربي أبان نشأة البروتستانتية وفي حركات التحرر في البلاد النامية . إذ أنها لا تعنى السلفية فقط أى العودة الى الماضى على حساب الحاضر وضد التوجه نحو المستقبل بل تعنى تأصيل الحاضر والمستقبل في الجذور التاريخية ، لذلك كانت الحركة السلفية عند ابن تيمية حركة تجديد ونقد وتأصيل . أما حديث المجددين فإنه يعنى أن

المستقبل هو مقبلس الماضي ، وأن التجدد هو روح الحياة وجوهر الحضارة . ولكن هذا التوجه ليس معقت الجذور ، ولا منقطع الصلة بل أنه تغير في نطاق الاتصال ، وهذا هو ما يسمى بالاحياء أو النهضة التي تقسم بها المجتمعات التراثية مثل مجتمعاتنا وهي المرحلة التي مرت بها المجتمعات الاوربية في القرنين الرابع عشر والسادس عشر . والاصلاح الديني في الخامس عشر كان حلقة الاتصال بين حركتي الاحياء والنهضة . أما اتخاذ ما ضمينا الحضاري كمعصر ذهبي فذلك وارد في كل حضارة ، في الحضارة اليهودية ابان حكم المسلمين في الاندلس ، وفي الحضارة المسيحية في القرن الثالث عشر ، عصر يحتاجه البشر للتربية علي وللحصول منه على أنماط مثالية للسلوك واعطاء عمق تاريخي لوجدان العصر . أما الاجتهاد فانه لا يعنى الثبات على أحكام ماضية بل يعنى الجراءة على الواقعة الحاضرة . ولا يوجد حكم الا وله معيار ، ولا فعل الا وله أساس والاتحول السلوك الى برجماتية نفعية خالصة ، وتفقد العلوم السلوكية طابعها المعياري . أما فكرة الامام أو المهدي المنتظر فانها عقيدة « مخلصية » تنشأ في المجتمعات المضسدة كدافع للتحرير والخلاص . والانتظار ليس الى الأبد ، الى ما لا نهاية ، بل ينتهي بظهور الامام وبانتهاء الغيبة كما حدثت في الثورة الاسلامية في ايران . بل ان الانتظار أحباب يكون ترقبا ورؤية مستقبلية . والتحرر من الحاضر بفعل المستقبل . فالمستقبل ليس مجرد حساب كمي للإمكانات بل هو تحرر فعلي من الاوضاع الحاضرة بجمع بين النظر والعمل . وقد ثبت صدق هذه العقيدة بالفعل في كل الحركات المشابنة Messianic في أفريقيا خاصة وفي المجتمعات الدينية عامة .

أما الأسباب الاجتماعية والسياسية فانها لاصلة لها بالنظم الاجتماعية والسياسية بل وصف للبيئة الطبيعية للمجتمعات العربية ووقوع في نوع من الحتمية الجغرافية والتاريخية . فتدهور الحضارة العربية لم يجعل تفكير الناس تشاؤميا قدرها لأن التدهور حدث تاريخي له أسبابه كما أن النهضة العربية لها أسبابها . ولا يمكن أخذ مرحلة

تاريخية واحدة على أنها المكون الرئيسي لوجدان الأمة . بل أن التدهور لا يوجد الا ظاهريا . فابان الحكم المملوكى والعثمانى حدثت أكبر حركة تدوين للفكر الاسلامى ، فيما يسمى بعصر الشروح والمخصصات والموسوعات . فاذا ما توقفت الحضارة عن النمو والتطور فان نشاطها يتحول الى التدوين والحفاظ على تراث الماضى . وقد حدث ذلك أثناء الأسر البابلى لبنى اسرائيل فى القرنين السابع والسادس قبل الميلاد . أما البيئة الزراعية والصحراوية فهى ليست مسئولة عن غياب أية نظرة مستقبلية نظرا لايقاع الحياة البطىء العالب على مجتمعاتها . بل ان هذه البيئة ذاتها كانت الارض الخصبة لنشأة الحضارات القديمة ، حضارة ما بين النهرين فى العراق وحضارة مصر القديمة . وكلها يغلب عليها النظرة المستقبلية فى أمور المعاد ، وخلود النفس ، والاعداد للحياة بعد الموت . بل ان انتظار الفيضان والتخطيط للزراعة جعلت المجتمعات القديمة تعيش دورات الزمان كتعبير جوهري عن حضور الأبدية فى التاريخ . أما الواقع العربى المعاصر وتركيزه على الحاضر بأبديولوجية موجهة نحو الماضى مع غياب النظرة المستقبلية فان ذلك لا يرجع الى بناء وجدانى ثابت أو سمة مميزة بل الى شدة النكبات والازمات المعاصرة مثل الاحتلال والتخلف ، فالمجتمع الجائع يفكر فى الحاضر قبل أن يفكر فى المستقبل ، ويؤكد كثير من الأمثال العامة هذا المعنى .

أن اشتقاق كلمة التقدم من « القدم » غير صحيح لأن كليهما مشتق من فعل « قدم » أى أتى ، فالماضى آت ، والقديم آت مما يوحى بمعنى الاستمرار والتواصل . وكذلك الحاضر آت أى أنه يتجه نحو المستقبل . ومن ثم لا يوجد ما يمنع من التوجه نحو المستقبل لافى تراثنا الماضى ولا فى واقعنا المعاصر . وبالتالي يكون الباحث قد حاول أحداث مجرد « فرقة اعلامية » أكثر من تقديم بحث علمى جاد ، ويكون قد أنتقى من الماضى والحاضر ، من التراث والواقع . ما قد يؤيد هذا الافتراض المسبق القائم على اعطاء الغرب أكثر مما يستحق واعطائنا

أقل مما نستحق • وقد يكون كل اعجاب بالغير قائما أساسا على الاقلال  
من شأن الذات •

ان إعادة بناء الذات الحضارية في وجدان أمة له أصوله وقواعده  
ومناهجه وعملية استمرار وتواصل من الداخل ، وليس مجرد القاء  
أحكام من الخارج تتم عن موقف حضارى مغترب • لا يعنى التوجه  
نحو المستقبل أى تسرع أو استباق للزمن بل تأصيل الحاضر واكتشاف  
جذوره فى الماضى ثم احداث التحول الجذرى وإعادة الاختيار بين  
المبدائل • وهذا عمل فلاسفة الحضارة وليس كتاب الصحافة •



## ب - الثقافة في مصر ( ورقة عمل ) :

### أولا - وصف الحالة الراهنة للثقافة في مصر :

١ - الثقافة الوطنية<sup>(١)</sup> : دراسة للثقافة الوطنية للشعب ومعرفة مكوناتها الرئيسية ، ومحاورها واتجاهاتها ، فهي الوعي الثقافي والحضارى للايديولوجية السياسية . ويتضمن عدة نقاط :

(أ) دور الأمثال العامة والسير الشعبية .

(ب) دور التراث الدينى .

(ج) دور الأغاني والنكات الشعبية .

(د) دور أجهزة الاعلام .

كما يهدف البحث أيضا الى تأسيس العلوم الاجتماعية والوطنية ومناهج التعليم والتربية . وفيه أيضا يتم تحليل أهم مقولات الثقافة الوطنية . والنظرة الى الله والطبيعة والانسان والعالم والمقدس والآخر والأخلاق والمجتمع الحياة والموت .. الخ .

### ٢ - الاتجاهات الراهنة في الثقافة المعاصرة : ويتضمن البحث

رصد لأهم التيارات الثقافية الراهنة ومعرفة اتجاهاتها السياسية التي تمثلها والطبقات الاجتماعية التي تعبر عنها ، ومصادرها ، وأهدافها ، وانتاجها ، ومدى انتشارها ، وفعاليتها .

(أ) الاتجاه الاسلامى المحافظ والتقدمى .

(ب) الاتجاه العلماني الغربى .

(ج) الاتجاه الوطنى المصرى .

(د) الثقافة والطبقات الاجتماعية .

(هـ) الثقافة والأهداف السياسية .

(و) الثقافة والجمهير .

---

هذه ورقة عمل قدمت الى مركز الدراسات والبحوث الذى كان قد انشئ فى حى غرب « النجى » فى اواخر السبعينات كورث لكتب أساتذة الجامعات . وتكونت فى المركز مجموعتان : مجموعة اقتصادية ومجموعة فكرية . وقد قدمت الورقة فى ذلك الوقت باسم المجموعة الفكرية .  
(١) وقد كتب ذلك بالعمل ، انظر الجزء الاول ، الدين والثقافة الوطنية .

٣ — موقفنا من التراث الغربى<sup>(١)</sup> : ان شرط التقدم لأى شعب ولابداعه هو الموقف من الآخر موقف المتميز خاصة لدى الشعوب التى عانت من التغريب والاستعمار الثقافى .

يهدف البحث اذن الى أخذ موقف من التراث الغربى وتحجيمه ، ورده داخل حدوده ، وبيان محليته لافساح المجال للإبداع المحلى للشعوب غير الأوروبية مما يسمح بنهضتها الحضارية بعد التوجه الى ذواتها فى مواجهة الآخرين . ويشمل البحث عدة نقاط :

- (أ) بدايات التغريب فى مصر .
- (ب) التغريب والحركة السياسية .
- (ج) الاستعمار الثقافى .
- (د) الانتقائية والجزئية والتحديث .
- (هـ) العالمية والخصوصية فى الثقافات المختلفة<sup>(٢)</sup> .

٤ — الدين والتغير الاجتماعى<sup>(٣)</sup> : معالجة قضية الدين والتقدم الاجتماعى طبقا لوظيفتى الدين فى المجتمع كدافع على التقدم أو تغيير الموضع القائم أو كدافع على التأخر أو تثبيت الوضع القائم . ويشمل عدة نقاط منها :

- (أ) الدين والثورة فى التاريخ الإسلامى ( القرامطة — الزنج .. ) .
- (ب) الدين والحركات الإسلامية الثورية المعاصرة ( السنوسية ، المهديّة .. ) .
- (ج) ثورات المسلمين المعاصرة ( إيران ، أفغانستان ، الجزائر ) .
- (د) الدين والثورة فى الديانات الأخرى : اليهودية ، المسيحية ، البوذية ، الديانات الأفريقية .

(١) هذه هى الصيغة النهائية من مشروع « التراث والتحديث » انظر « موقفنا احصارى » فى « دراسات اسلامية » ، الانحلو المصرية ، القاهرة ١٩٨٨ ، وايضا ، « مقدمه و علم الاستغراب » مطبوعى ، القاهرة ١٩٨٩ ( تحت الطبع ) .

(٢) هذه النقطة الأخيرة من سلسلة أحد الأعمال .

(٣) وقد كتب ذلك بالفعل ، انظر « التراث والنمى الاجتماعى » و « دراسات فلسفية » الانحلو المصرية ، القاهرة ١٩٨٨ .

(هـ) الدين والتغير الاجتماعى فى مصر المعاصرة ( ثورة يوليو ) •

— الدين والاشتراكية والدعاية الاعلامية •

— الدين والمحافظة •

(ز) التنوير الدينى والتنظيم السياسى ( تجوية التجمع )<sup>(١)</sup> •

• — الأوضاع الثقافية الراهنة : بحث يهدف الى تحليل الثقافة

من خلال أجهزة الاعلام ، والمؤسسات الثقافية والأمية الثقافية ، والتوجيه الثقافى •

(أ) وضع أجهزة الاعلام ( الاعلام والثقافة — التوجيه الثقافى ) •

(ب) المؤسسات الثقافية •

(هـ) التعليم والثقافة ( المدارس والجامعات ) •

## ثانيا — الجذور التاريخية والمتطلبات الفكرية للتنمية الشاملة :

تشتمل هذه الدراسات على الأسس الفكرية وجذورها التاريخية

للتنمية الشاملة السياسية والاقتصادية ومنها :

١ — الجذور التاريخية لازمة الحرية والديموقراطية<sup>(٢)</sup> : بحث فى

جذور الأزمة والسبب فى أحادية الطوف فى الفكر والتنظيمات السياسية والحياة اليومية وغياب الرأى الآخر ، وعبادة الفرد ، وتشخيص المؤسسات •

٢ — مأساة الاحزاب التقدمية فى البلاد المتخلفة<sup>(٣)</sup> : بحث يهدف

الى بيان صعوبة معالجة قضية التقدم فى البلاد المتخلفة بواسطة الاحزاب التقدمية • فكثيرا ما تتم معالجتا بعقلية مختلفة ، فبطنى التخلف على فكر وممارسة الاحزاب بدلا من أن يطغى تقدم الأحزاب على الأوضاع المختلفة • ماذا يعنى اذن التخلف الحضارى والوجدانى والعملى فى الفكر والشعور والسلوك ؟

(١) وقد كتب ذلك بالفعل - انظر الجزء الثامن ، البسم الاسلامى والوحدة الوطنية •

(٢) وقد كتب ذلك بالفعل ، انظر الجزء الثانى ، الدين والتحرر الثقافى •

(٣) وقد كتب ذلك بالفعل - انظر الجزء الثامن ، البسم الاسلامى والوحدة الوطنية •

### ٣ — الولاء الوطنى والانتماء للأمة ( القومية والاسلام )<sup>(١)</sup> :

بحث يقوم على دراسة الشعور الوطنى فى فترات معينة من تاريخ الشعب المصرى لمعرفة متى يظهر الانتماء ومتى يختفى وما هى التحولات والمظاهر المختلفة فى الحياة الاجتماعية وسلوك المواطنين عندما يختفى الانتماء الوطنى . ويشمل البحث التقاط الآتية :

- (أ) تاريخ الحركة الوطنية المصرية .
- (ب) القومية والاسلام .
- (ج) الوحدة العربية .
- (د) الوحدة الاسلامية .
- (هـ) الوحدة الأفريقية .
- (ك) الحركة الآسيوية الأفريقية .
- (و) مصر مركز الدوائر الثلاث .
- (ز) مصر وحركة العالم الثالث ( مجمع الشعوب التى لا تنتمى تاريخيا للحضارة الغربية )<sup>(٢)</sup> .

### ٤ — فى أى مرحلة من التاريخ نحن نعيش ؟ يهدف هذا البحث

الى تحليل مراحل التاريخ . فكثيرا ما نتصور أنفسنا فى القرن العشرين أو فى مرحلة الثورة أو فى عصر العلم والتكنولوجيا . معرفة المرحلة التاريخية التى يمر بها شعب ما هو شروط الفهم الدقيق للظواهر الاجتماعية والتخطيط العلمى لاساليب الممارسة والسلوك . خطورة الرجوع الى الماضى أو استباق المستقبل وتجاهل الحاضر<sup>(٣)</sup> .

### • — الجذور الحضارية لمعوقات التنمية : يهدف هذا البحث الى

معرفة الجذور الحضارية لمشاكل التخلف الاقتصادى ومنها :

(١) وقد كتب الموضوع . أنظر الجزء الثالث « الدين والنضال الوطنى » .

(٢) النقطة الأخيرة إضافة من أحد الأعضاء .

(٣) وقد كتب الموضوع بالمعنى . أنظر « ماذا غاب مبحث التاريخ فى تراثنا القديم ؟ »

دراسات اسلامية ، الاتحاد المصرى القاهرة ١٩٨١ .



- (أ) الطبقات في التصورات والتفاوت الطبقي •
- (ب) الاعتماد على الخارج والاعتماد على الذات (الاستقلال والتبعية) •
- (ج) الأرض والاستثمار (الزراعة) •
- (د) الصناعة والعمل •
- (هـ) التجارة والوساطة •

### ثالثا : مستقبل الثقافة في مصر •

تهدف هذه البحوث لمعرفة مستقبل الثقافة في مصر ، والتعرف على مسارها والاضطار المحيطة بها من أجل السيطرة عليها والاستعداد لها ومنها •

### ١ — مخاطر السلام<sup>(١)</sup> • يهدف البحث الى بيان آثار الصلح مع إسرائيل على المستقبل الحضارى للمنطقة مثل :

- (أ) نزع روح الجهاد والقتال ومواجهة العدو •
- (ب) الاستعمار الجديد من داخل المنطقة •
- (ج) الصهيونية كنموذج للتحديث وصهينة العقل العربى •
- (د) استبدال الصهيونية بالقومية العربية •

### ٢ — أشكال الاستعمار الجديد • بحث يتناول اشكال الاستعمار الجديد مثل :

- (أ) الاستعمار الثقافى •
- (ب) المتعاون الفنى •
- (ج) الغزو الحضارى •
- (د) التغريب •
- (هـ) هجرة العقول ( الى الخارج ) •
- (و) اجهاض العقول ( فى الداخل )<sup>(٢)</sup> •

(١) وقد كتب ذلك بالفعل ، انظر الجزء الثالث ، الدين والنفس الوطنى •

(٢) وقد كتب ذلك بالفعل ، الجزء الاول ، الدين والتعفة الوطنية •

### ج - هل يمكن قفز المراحل التاريخية ؟

وهو سؤال له أهميته في العصر الحاضر خاصة في البلاد النامية ، ويضع مشكلة نعانى منها كل يوم في كتاباتنا ونضطرب بسببها في حياتنا الثقافية والسياسية لغياب توضيح نظرى لها • ونعنى بهذا السؤال : هل لابد لمجتمع نام معين أن يمر بنفس المراحل التاريخية التى مرت بها الحضارة الأوربية وهى النموذج المعطى في العصر الحالى أم أنه يمكنه قفز المراحل ؟ هل لابد أن يمر بعصر الاحياء ( الرابع عشر ) ثم الإصلاح الدينى ( الخامس عشر ) ثم النهضة ( السادس عشر ) ثم العقلانية ( السابع عشر ) ثم التنوير ( الخامس عشر ) ثم الوضعية العلمية ( التاسع عشر ) ثم عصر التكنولوجيا والأزمة ( العشرون ) أم أنه يمكن القفز فوق المراحل من الموروث القديم الى العلم مباشرة أو الى التكنولوجيا دون مرور بعصور الاحياء والإصلاح الدينى والنهضة والعقلانية والتنوير ؟ وبتعبير آخر هل لابد لكل مجتمع نام أن يمر بنفس المراحل التى حددتها قوانين الجدول التاريخى دون ان يمر ببعض المراحل المتوسطة ؟ فإذا كانت المجتمعات تمر بخمس مراحل طبقا للماركسية التقليدية أو لأفكار ماركس الشاب : لقط الثمار والصيد ، الزراعة ، الاقطاع ، الرأسمالية ، الاشتراكية العلمية ، فهل يمكن لمجتمع نام أن ينتقل من الاقطاع الى الاشتراكية مباشرة دون المرور بمرحلة الرأسمالية ؟ وبصرف النظر عن مراحل تطور الوعي الأوروبى أو المراحل الخمس فى الماركسية يظل أيضا السؤال قائما : هل يمكن لأى مجتمع نام أن ينتقل من مرحلة القديم الى مرحلة الجديد دون نقد للقديم وتطويع له من داخله حتى لا تنشأ مخاطر التجاور بين القديم والجديد وبالتالي الوقوع فى ازدواجية الشخصية أو مخاطر الردة الى القديم فى

حالة فشل الجديد ؟ ليس نقد الموروث القديم في المجتمعات التراثية مرحلة متوسطة بين التراث والثورة ، تحررا من أثر التراث وتمهيدا لاشعال الثورة ؟ هل يمكن اجراء أى اصلاح أو تغير اجتماعى دون المرور في المجتمعات التقليدية بنقد الدين ثم نقد المثالية ثم نقد المجتمع ؟ ويمكن طرح القضية والاجابة على هذا السؤال في محاور ثلاث :

١- فلسفة التاريخ في تراثنا القديم : يمكن أن يقال ان فلسفة التاريخ في تراثنا القديم كانت تقوم على فكرة الدورة الأبدية أو العود الأبدى ، وهى الدائرة المغلقة التى عرفت بها الحضارات المماثلة عند اليونان أو الشرق القديم أو في العصور الوسطى . وهى كما لاحظ اشبنجلر تمثل حضارة الكهف التى تنشأ من بؤرة وتتطور في دوائر مغلقة تضيق وتتسع دون أن تعرف مسار التطور في صورة سهم وبالتالي لم ينشأ مفهوم التقدم المستمر المطرد الذى يمثل تراكم خبرات الاجيال والصعود دائما الى أعلى نحو الامام . ويمثل ابن خلدون هذا النمط الفكرى في تفضيله البداوة على الحضارة . وقد حاول بعض المؤرخين تتبع مفهوم التقدم أو التطور ولكنهم جعلوا نقطة البداية في القصص القرآنى ( خلق العالم ، آدم وحواء ، نوح .. الخ . ) دون دراسة التقدم في مجتمع معين أو في لحظة حضارية معينة ( البداية والنهاية ) . البدا والتاريخ .. الخ . ) . ولما كانت فلسفة التاريخ مرتبطة دائما بالفكر السياسى نجد أيضا أن أنماط الفكر السياسى في تراثنا القديم لا تتمعدى التفكير في مشكلة الامامة ( المتكلمين ) والتفكير على الشخص لاعلى النظام أو مشكلة النبوة ( الفلاسفة ) وحاجة المجتمع الى النبى أو الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ( المعتزلة ) الذى يضع أصولا الثورة السياسية أو السياسة الشرعية ( الفقهاء ) والذى ينظم صفوف الحاكم وواجباته ونظام الحكم في الدولة ( الشورى ) ودون الخروج بأيديولوجية عامة أو الانتهاء الى المدينة الفاضلة التى يتم فيها الخلط بين السياسة والأخلاق ، بين الحاكم والله ، بين الملائكة والوزراء .

ويمكن اضافة نمط تاريخ الاديان الذى يدرس مفهوم التقدم فى الوحي وتطوره فى مراحل الكبرية الثلاثة ، اليهودية ، والمسيحية ، والاسلام<sup>(١)</sup> .

٢ — فلسفة التاريخ فى النموذج الأوربى • لقد حاول كثير من الفلاسفة من قبل دراسه الوعى الأوربى أو الحضارة الأوربية كموضوع واحد بعد أن ظهرت نقطة البداية ونقطة النهاية بوضوح ، وأصبح من الممكن تتبع خط التطور بين هاتين النقطتين بين القرنين السابع عشر والعشرين ، بين الأنا أفكر والأنا موجود • ويمكن أيضا تتبع مصادر الوعى الأوربى فى المصدرين اليهودى المسيحى ، وفى اليونانى الرومانى وفى المصدرين الشرقى والاسلامى وفى الواقع الأوربى نفسه • ويمكن تتبع مراحل نشأة الوعى الأوربى الحديث منذ عصر الاحياء ( الرابع عشر ) وعصر الاصلاح الدينى ( الخامس عشر ) وعصر النهضة ( السادس عشر ) حتى نقطة البداية فى الكوجيتو ( السابع عشر ) • ويمكن أيضا تتبع مراحل الوعى الأوربى الحديث فى تطوره من نقطة البداية الى التنوير ( الثامن عشر ) والعلم ( التاسع عشر ) ثم التكنولوجيا والأزمة ( العشرون ) • ويصبح السؤال هو : اذا كانت النهاية قد بدأت فأى وعى بشرى سيكون له مركز الريادة فى العالم بعد الوعى الأوربى ؟ هل يكمن للوعى الأوربى أن ينهض من جديد أم تبدأ دورة الشرق من ربح الشرق من الصين أو الهند أو ايران أو مصر كما كان الحال فى فجر التاريخ القديم وبداية يقظة الوعى الانسانى ؟

٣ — المراحل التاريخية فى التفكير الماركسى وفى أيديولوجيات العالم الثالث لما كانت الماركسية التقليدية هى التى فصلت مراحل البشرية الخمس المشهورة فى اطار القرن التاسع عشر الأوربى حيث كثرت فلسفات التاريخ منذ القرن الثامن عشر التى تحاول أيضا صياغة المراحل سواء فى اثنتين ( روسو ، وفولتير ، ومونتسكيو ) أو فى ثلاثة ( فيكو ، وترجو • وهيكل ، وكومت ) أو فى أربعة ( هردر ) أو فى خمس ( فشتة ) أو فى

(١) انظر دراسنا : « علم المستقبلات ( عالم المدبى الابس واليوم ) » ، فى « دراسات فلسفية » ، ص ٥١ — ٥٩٩ ، الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٨٨ •

عشر (كوندورسيه) • ثم أتت الماركسية الجديدة في القرن العشرين لتضع سؤال القفز فوق المراحل المتوسطة إذا ما تم تغيير البنية الاجتماعية وتغير أنماط الانتاج وملكية وسائل الانتاج • كان من الضروري التعامل بوجه خاص مع الماركسية نظرا لأثرها على مسار الشعوب وفاعليتها في العالم الثالث • ولما كان العالم الثالث ييغى أيضا اللحق بآخر مراحل التطور فإنه أيضا وضع نفس السؤال : هل يمكن الانتقال من التقليد الى المحدثات دون المرور بالمراحل المتوسطة ؟ (٢)

---

(٢) هذه هي المحاور الثلاث التي كانت مقترحة لهذا العدد الأول من سلسلة الكتيبات الصغيرة للثقافة الماركسية العامة . وقد افتتحت اما لكتابة المحور الأول : د. فؤاد زكريا للمحور الثاني ، د. عبد المنعم غلبية للمحور الثالث .



## د - اغتراب المثقفين في البلاد النامية :

اغتراب المثقفين ظاهرة شائعة يلحسها كل الناس ، تحدث فيها المثقفون أنفسهم ، وعقدوا الندوات وأصدروا الكتب تحليلا للموضوع . وقد شاعت الظاهرة بصرف النظر عن الاسباب والنتائج وكأن العصر لم يعد عصر انتماء وولاء . ويمكن وصف ثلاثة جوانب لظاهرة اغتراب المثقفين على النحو الآتي :

١ - الاغتراب الاجتماعي . وهو اقرب الى اغتراب كل مثقف عن طبقته الاجتماعية . فالمثقفون من الطبقات الكادحة مغربون لأنهم لا ينتمون الى مجتمعهم الذي تسيطر عليه الشللية فتسد المنافذ أمامهم ، ولا يملكون الا التعبير الأدبي الرمزي أو الكتابة خارج البلاد أو الهجرة أو العمل السري . والمثقفون من الطبقة العليا أيضا مغربون لأنهم أما انزلوا عن مجتمعهم ، يأكرن حظهم وأما انغمسوا فيه فأصبحوا مبررين له ، وافتقدوا عنصر الصدق في الحالتين . وهم مغربون عن ثقافة وطنهم ولا يعلنون الثقافة الا لخداعا للناس ووسيلة للسيطرة عليهم أو مجرد فنون شعبية وزخرفة للقصور . والمثقفون في الطبقة المتوسطة أيضا مغربون لأنهم حولوا الثقافة الى تجارة وكسب ومنصب وشهرة . يملؤون الدنيا ضجيجا وصخباً ، أدوات للنظام وأجهزة الاعلام .

٢ - الاغتراب السياسي . والمثقفون مغربون عن الأنظمة السياسية حتى هؤلاء الذين يقومون بتبريرها لأنهم يفعلون ذلك عن غير اقتناع . معظمهم لا يشاركون في صنع القرار . لا يحاورون السلطة ، ولا تستشيرهم السلطة في شيء الا المقربين . لا يساهمون مساهمة فعالة في أي مظهر من مظاهر التقدم ، ومن يقوم بدور يكون

---

هذه هي العناصر الرئيسية التي كانت تعدد لدوة حول مشكلة الاغتراب ( عالم الفكر ، ابريل ، مايو يونيو ١٩٧٩ ) حلقة في الحرة الاخير عن اغتراب المثقفين في العالم الثالث والتي تقرر تخفيض مدوة خلسة بها . وهي مجرد أفكار عامة في حاجة الى تحليل وبرهنة واحالات الى الواقع الثقافي لاجتماعنا الحالية .

في الغالب في اطار الاتجاه العام لدرجة تزيف الوعى القومى من البعض وعدم القدرة على ايقاظه من البعض الآخر . ولما كان العمل الجماعى نادرا بين المثقفين اتجه معظمهم الى العمل الفردي الى ما يفوق الطاقة مما أدى بالكثير الى الهلاك . يظل دور المثقفين هامشيا في أنظمة سياسية تقوم على الجيش أو العائلات المالكة مما يدفع بالمثقفين في كتاباتهم الى تصور أنفسهم وكأنهم هم الذين يحكمون العالم ويغيرون مسار التاريخ . وقد يستهلك المثقفون في صعوبة الحياة اليومية وشظف العيش حتى يصبحوا تائهين عن عالمهم وعن أنفسهم . يغتربون عن كل شيء وهم يئنون تحت أعباء الحياة اليومية .

٣ — الاغتراب الحضارى . ويغترب نصف المثقفين عن تراثهم بدعوى العلمانية ويغترب النصف الآخر عن التراث العربى بدعوى الأصالة ثم يغترب كلاهما عن الواقع لأن منطلقيهما حضارى صرف . فالفريق الأول يجهل تراثه ولا يعرف الا التراث العصرى تحت وهم أنه هو التراث العالمى . ومن ثم ينمزل عن ثقافة الجماهير التى ما زال القديم يكون رافدها الأول . والفريق الثانى يجهل التراث المعاصر تحت وهم الأصالة والتمايز . فتحوّلت الوسيلة الى غاية ، وتقوقع التراث ، وانفصل عن واقعه الذى منه نشأ ، وانمزل عن الواقع المعاصر الذى اليه يتوجه . وهنا تبدو أزمة الخطاب المعاصر الذى تصم الجماهير أذناها عن سماعه وهى تتن تحت شظف العيش والحياة الضنكة . تلك لمحات ثلاث عن اغتراب المثقفين ، مجرد ظواهر تحتاج الى تحليل ودراسة من علم الاجتماع الثقافى .

## هـ — بيان من أساتذة الجامعات في مصر حول حق التنظيمات الثلاث في حرية التعبير :

حرصاً منا على تأسيس قواعد الديمقراطية في مصر ، وعلى نجاح  
تجربة التنظيمات السياسية الثلاث والتي يمارس فيها الشعب حقه في  
الاختيار السياسي وفي تحديد أصح الاتجاهات السياسية له . وأكثرها  
دفاعاً عن مصالحه .

فاننا نطالب بأن يكفل للتنظيمات الثلاث حق حرية التعبير .  
فلا يوجد تنظيم سياسي بلا صحيفة تعبر عن رأيه والا أجهضنا التجربة  
في أولها . وعاد الناس الى اللامبالاة من جديد .

اننا نطالب بأن يكون لكل تنظيم جريدة تعبر عن رأيه اما بتوزيع  
اصحف اليومية الثلاث على التنظيمات الثلاث : « الاحبار » ليمين .  
و « الاهرام » للوسط . و « الجمهورية » لليسار واما بانشاء صحف  
جديدة للتنظيمات الثلاث أو انشاء صحيفه واحده نكون لسان حال  
التنظيمات كلها .

ان ما يحدث الآن هو افساح الصحف ايامية صدورهم لبعض  
المنظمات دون البعض . فنتشر أفكار اليمين . وبرامج الوسط . وننتج  
مقالات ايسار وبياناته وأخباره من لنشر . بل ان اليسار لا يملك حق  
الدفع عن نفسه أمام هذه الحملة الشعواء المثارة ضده في الصحف  
اليومية .

ولما كان الدستور قد كفّل لنا حق التعبير فاننا نطالب بتنفيذ هذا  
الحق بأية صورة كانت . فمن حق اليسار أن تكون له صحيفة يومية

---

كتب هذا البيان باسم مكتب أساتذة الجامعات في حرب « الجمع » عام ١٩٧٧ لمصلته بحق  
كل تنظيم سياسي في حرية انحصار التي يمر بها عن آرائه وبرامجه وذلك قبل صدور  
« الاهالي » فيما بعد . وتلك صياغة طبق الأصل من المسودة القديمة بعد عشر سنوات في  
حرية ١٩٨٧

ناطقة باسمه من الصحف اليومية أو أن يكون له حق اصدار صحيفة  
جديدة تعبر عن آرائه •

لقد آن للشعب ان يدخل في معترك السياسة وأن يحدد موقفه  
لسياسي • وكيف يتم له ذلك ان يكن له حق التعبير ؟

إذا كانت الحياة قد دبت في أوصالنا فلماذا نريد لها أن تموت من  
جديد ؟

ان مستقبل العمل السياسي في مصر مرهون بحق التعبير •





## مشارك التحرر الثقافي

### ١ - حتى لا نقع في أخطاء الماضي !

طالما حذر كثير من المثقفين الوطنيين في بداية الثورة المصرية في ٢٣ يوليو ١٩٥٢ من أن التاريخ لا يولد في يوم وليلة ، وأن التيارات الوطنية في مصر وعلى رأسها حزب الوفد والايخوان المسلمون والشيوعيون كانت تعبر عن أمانى مصر القومية في الاستقلال ووحدته وادى النيل ، وكان القضاء على الملكية والاستعمار من الامانى المشتركة لمجموع الوطنيين المصريين . ولكننا في مجموعنا نسقط التاريخ من الحساب ونفسره كأنه يموت دائما ثم يولد من جديد في طفرة أو طفرات تلغى ما قبلها ، ويكون الجديد هو الخير ، والقديم هو الشر . وقد عبر الحس الشعبى المصرى عن هذا في بدايات الثورة بما قيل من نكات عن « الحركة المباركة » وعن مجموع الخطب التى كان يلقيها الضباط الاحرار في ذلك الوقت بادئين بقولهم « في ليلة ٢٣ يوليو » . ثم حدث الاصطدام الفعلى بين الثورة ومجموع القوى الوطنية ، وبلغت قممتها في مارس ١٩٥٤ نظرا لان الثورة التى بلورت الأمانى الوطنية بقوة السلاح وحققت منها الكثير لم تستطع احتواء القوى الوطنية الموجودة في حوار وطنى من أجل جبهة أو تحالف تكون الثورة هى العضو الاول فيه .

ثم حدث نفس الشئ في يوليو ١٩٥٦ بعد تأميم القناة عندما انطلقت القوى الوطنية من جديد وانصهرت في الثورة التى عادت كما بدأت ثورة شعبية . ولكن لم يتناول أحد ما حدث قبل ١٩٥٦ بالتحليل وكان نسيان الماضى هو ما يعذر شعبنا الطيب الذى يعفو ويصفح حتى ولو لم يعتذر اليه المسمى ! لم يسأل حسنا التاريخى — والسؤال هو أول درجات الجواب — لماذا اصطدمت الثورة بالقوى الوطنية ؟ كيف

يمكن التوحيد بين الاثنين في تحالف جديد ؟ ولكن حدث أيضا اننا ولدنا في يوم وليلة وهي ليلة ٢٣ يوليو ١٩٥٦ .

ثم بلغت قمة المد الثوري في الوحدة مع سوريا ١٩٥٨ . ووصل الانفصال الثوري العربي مداه . وبعدها بقليل حدث صدام آخر بين الثورة والقوى الوطنية ١٩٥٩ ثم حدث الانفصال . وصدرت القوانين الاشتراكية ١٩٦١ ، وولدنا من جديد . وارخنا لحياتنا في فترتين : الاولى ماضية بغیضة سيطر عليها رأس المال . والثانية حاضرة مشرقة امتلك فيها الشعب وسائل الانتاج . وهكذا ولدنا أيضا في يوم وليلة ، واسترحنا جميعا ، وعم السلام !

ثم حدثت هزيمة يونيو ١٩٦٧ فافقنا من جديد . وبدأت مرحلة النقد الذاتى ، ورجعنا نؤرخ لحياتنا من جديد الى فترتين : ما قبل يونيو حيث سيطرة مراكز القوى الارتجالية . العشوائية ، الانفغالية ، الاستهتار ، الطبقات المتميزة .. الخ ، وما بعد يونيو حيث سيادة القانون ، تقنين الثورة ، الى آخر ما هو معروف في بيان ٣٠ مارس . وتفنسنا الصمداء . وهكذا ولدنا من جديد في يوم وليلة ، وادنا الماضى ، وباركنا الحاضر ، ورضى الحاكم والمحكوم بحسن السيرة والختام .

ثم حدثت ثورة التصحيح في ١٥ مايو ١٩٧٠ . ورجعنا نؤرخ لحياتنا في فترتين : ما قبل التصحيح وما بعد التصحيح ، الاولى بغیضة : كريمة ، فردية تسلطية ، انغلاقية ، والثانية مشرقة ، مفتوحة تحمى القانون ، وترعى المؤسسات . فولدنا من جديد في يوم وليلة ، وتنفس الناس من جديد ، ووصلوا الى بر الأمان !

هذه هى أخطاء الماضى ! يؤرخ الشعب لحياته طبقا لتحركات السلطة فيه . قيدين النظام السابق على أنه شر وبيارك النظام الحالى على أنه خير . والحكم فى الحالتين مبنى على الجبن والخوف ، وصادر عن الزلفى والنفاق . فلو كان الماضى شرا فى مرحلة ما قبل الولادة الجديدة فلماذا لم يعلن عن ذلك والسلطة قائمة حينذاك بل باركناها ومدحناها ؟

وماذا يحدث لو تغيرت السلطة الحاضرة واتت سلطة أخرى يولد فيها الشعب من جديد في يوم وليلة . ويجعل حاضرا المشرق ماضيا بغيا ؟ ماذا تفعل بمدحنا ايانا دولة المؤسسات . والسرعية الدستورية وسيادة القانون . والنظام الديموقراطى ثم تاتى سلطة أخرى فينقلب المدح الى ذم وحديث الحكم لم تتغير ؟

ان التاريخ لا يتغير بتغير السلطة ، وحياء الشعوب لا تؤرخ بتعاقب السلطات عليها ، انما يحدث ذلك باستغير الجوهرى فى حياء الشعوب ونظمها السياسية . وهو مالا يحدث فى يوم ويلة بل يتراكم خلال الزمان وعلى مسار التاريخ بفعل الجماهير وطلاتها الثورية انواعيه عن طريق ممارسة انفذ المستمر للماضى والحاضر معا . بل وأبويه يفسد الحاضر على الماضى . فالماضى لا يعطى الا سيجة التجربة فى حين أن الحاضر هو التجربة التى لم تتحقق بعد والتى بإمكاننا تشكيلها كيفما نشاء .

وحتى لا نقع فى أخطاء الماضى تكون مهمه القوى الوطنية والمثقفين الثوريين وجماهير الشعب قياس الفرق بين قرارات السلطة عن سيادة القانون والشرعية الدستورية ودولة المؤسسات وبين ما هو واقع بالفعل ثم استقيل من هذا الفارق بين ما هو معلن وما هو واقع ، بين ما يقال ويسمع وبين ما يرى ويشاهد .

ومهمتنا هى تحقيق الشعارات المطروحة دائما على طول الثورة المصرية واعطائها كل مضامينها بلا استثناء تحقيقا لاستقلال المؤسسات : الصحافة والجامعة والقضاء . وتأكيذا لسيادة القانون والحصانة الثورية لكل القوى الوطنية وجماهير الشعب . وتأسيسا للنظم الديموقراطية فى مجالسنا الشعبية .

ان التاريخ لا يولد فى يوم وليلة بقرار من السلطة ولكنه يصنع بارادة الشعوب وقدرتها على قياس الفارق بين قرار السلطة وواقع الجماهير .

## ب - تزييف التاريخ ... مسئولية من ؟

ليست ظاهرة « التزييف » في كتابة التاريخ القومي وليدة لسوء النية أو للقوى الخارجية كما نتهم كثيرا ونلقب المسئولية على الغير بل هي نتيجة عدم وعي كاف بالمرحلة التي يمر بها جيلنا . وهذا الوعي ضروري حتى نعرف ماذا نبحت طبقا لاحتياجاتنا المرحلية . فعلى سبيل المثال لو كنا في حاجة الى تأكيد الحرية والديموقراطية فان هذه الرؤية للحاضر لابد أن نسقطها على الماضي فنبحث عن بدايات الحرية في تاريخنا الحديث وعن صراعنا من أجل تكوين المجالس النيابية . وإذا كنا في حاجة الى مزيد من العقلانية فاننا نكتب تاريخنا للفكر الفلسفي لنبين بدايات العقل ونضالنا من أجل ذلك . ولعل ذلك يجعلنا نتوقف على الوسيلة التي تصل بنا الى هذه الغاية . وهنا لا نجد غير أن نقرر أن اختيار المناهج سواء كانت ( ليبرالية ) أو ( اشتراكية ) هام وضروري ، اذ لا يوجد تاريخ موضوعي محايد . ونحن في حاجة الى تعدد مناهج كتابة التاريخ حتى ينشأ حوار بين المناهج ومقارنة بين النتائج . ولكن المهم هو ما وراء هذه المناهج من نظرة حضارية . فسناريخ الاشتراكي أو الرأسمالي لمصر الحديثة تنكر لنهضة مصر ويبحثها عن العقل والحرية والأمة والدستور والعدالة الاجتماعية . المنهج المطلوب هو المنهج الحر الذي يبدأ من حصر احتياجات العصر ومطالبه ثم يسقطها على الماضي لتأصيلها والبحث عن جذورها . فالبحث عن الجذور التاريخية هو ميزانية حل الأزمة .

فاذا جاوزنا المنهج سنجد أنفسنا نتساءل : فمن الذي يكتب التاريخ أصلا ؟

ليست الحكومة مؤرخا ، ولكنها تسيطر على الباحثين ، غير أن المهم هو توجيه الحكومة للباحثين . فلو كانت الحكومة تريد أن تفرض مذهباً أو رأياً وتحاول تدعيمه تاريخياً بفضل مؤرخي الحكومة فذلك ليس بحثاً

بل ديماجوجية سياسية عبرت عن نفسها ليس في التاريخ فقط بل في الدين والسياسية والاجتماع والقانون . ولكن اذا كان للحكومة مشروع فومى يعبر عن أهداف الأمة ومصالح الناس هنا يكون اشتراك الباحثين في تحديد الجذور التاريخية لأهداف الأمة واجب وطنى بصرف النظر عن توجيهات لحكومة . لا يمكن ان يكون المؤرخون في جانب والأمة في جانب . فالمؤرخون هم الذين يحددون للأمة طريقها ويحافظون على حقوقها في التاريخ . فالمؤرخ الوطنى لا يحتاج الى توجيه من الحكومة ، والحكومة الوطنية لا تحتاج الى توجيه المؤرخين .

واذا شئنا بعد ذلك أن نحدد جانب البحث التاريخى أهو الجانب السياسى أم الجانب الحضارى من فكرى وسياسى واجتماعى .. الخ ، فالحقيقة اننا لا نفصل بين السياسى والفكرى . فالتاريخ سياسى وفكرى واجتماعى ودينى فى آن واحد لأن الظاهرة الانسانية ظاهرة متكاملة لا يمكن فصل عناصرها . ولكن الذى يحدد مستوى التحليل والرؤية هى المصلحة القومية التى هى العناصر الثابتة فى الأمة ولا تتغير بتغير الحكومات والنظم . وانه يستحيل تحليل التاريخ دون رؤية . بل ان كثيرا من المؤرخين كانوا مفتاح رؤية للماضى والمستقبل كما هو الحال مع المؤرخين الالمان . ليس التاريخ هو تتابع الماضى فى الحاضر بل هو رؤية الحاضر فى الماضى وبالتالي اعادة بناء المواقف والاستفادة من التراكم التاريخى الذى يصب فى النهاية فى وعى الأمة ، ويكون إثراء لتجربتها .



### ج - قاموس السياسى وأنفة المفودة !

انه لاشد ما يحزن الانسان ان يجد الناس وقد ففروا عند سماعهم  
ألفاظ السياسة • فما من متحدث يذكر الاشتراكية أو تحالف قوى الشعب  
العامل أو « الاتحاد الاشتراكى العربى » أو « المنابر » أو « التنظيمات »  
الا ونظر اليه المستمعون وعلى افواههم ابتسمه باهتة • تعلن عن سداد  
آذانهم عما يسمعون • وفتور وجدانهم عما يرون • حتى انه ليشق على  
المتحدث « الصادق » أن يجد آذان انسان صاعية لما يقول • لفد أصبحت  
لديها مناعة تاريخيه ضد كل ما يلقى اليها من قاموس السياسة  
ومصطلحاتها • أو أن يسعمل المحدث هذه الالفاظ للدلالة بها عما يريد  
فقد أصبحت الفاظا مسطحة • تكون موضوعا للتندر وللحوار الساخر • وقد  
كثرت الرسوم الكاريكاتيرية عن الشباب الذين يصرخون بالفظ لا يفهمون  
معناها • والذين يتشددون بمصطلحات محفوظة لا مدلول لها وأيضا  
عن تجربتنا الاخيرة فى المنابر والتنظيمات •

وبغة الناس نفول — لقد « حرقت هذه الالفاظ » ولم يعد  
بالامكان استعمالها • بالرغم من صدق مضمونها • واذا استعمالها  
استاذ فى محاضرة ضحك عليه الطلاب • واذا استعمالها خطيب فى محفل  
نام الناس أو هزوا أكتافهم ! أصبح هناك مشكلة « تصديق » بما  
يلقى فى اذانهم من مصطلحات حتى ولو كان المتحدث هذه المرة صادقا •  
نظرا لطول كذبه • ولا يزال المرء يكذب حتى يكتب عند الله كذابا •  
وكالمظاهر بالفرق عندما يصيح بالنجدة ! ويكتشف الناس كذبه • اذا  
ما غرق بالفعل وصاح فلن يخف اليه أحد لنجدته • فى كل مرة يستمع  
فيها الشعب الى مصطلحات السياسة يقول فى سربرته « ان هى  
الا أسماء سميتوها أنتم وأباؤكم » •

وقد حدث ذلك لتاريخ طويل لهذا الشعب مع قاموس السياسة .  
 فإذا كانت تجربة الشعب قبل الثورة هي في الوعود التي لم ننجز والتي  
 سخر منها الناس في العبارة المشهورة التي كانت ترد في خطبة العرش  
 « وستعمل حكومتى على .. » فإن تجربة الشعب بعد الثورة هي في  
 فتوره التدريجى من قاموس السياسة بعد أن آمن بمبادئ الثورة  
 الستة ، وبعد أن آثارت فيه شعاراتها . وعلى رأسها السعرار لاول  
 « الاتحاد والنظام والعمل » أشواقه وماجيده . وبعد أن الهبت مشعره  
 الفاظ النضال ضد الاستعمار . العالم الثالث . عدم الانحياز . باندونج .  
 آسيا وافريقيا . المقارات الثلاث أو العدالة الاجتماعية أو ارفع رأسك  
 يا أخى .. اخ . ولكن لما رأى الشعب تدريجيا فحسم بين شعار  
 والمضمون . وأن الاشتراكية أصبحت « للناس اللي فوق » . وأن العدالة  
 الاجتماعية هي اعادة توزيع للدخل . وأن الحرية للسلطان وحده بفعل  
 ما يشاء . بدأت اشعارات تفقد مدلولاتها . وبدأت في التحول تدر  
 الى جعبة من الالفاظ أصبحت هي فيما بعد قاموس السياسة التي  
 يواجهها الشعب الان بفتوره . ولا أقول بنفور لان المنفور شعور  
 ايجابى يوحى بالبديل ، وليس لدى الشعب بديل الا حكمه وأمثاله  
 وآياته .

فنظرا لتاريخ طويل من الاحتراف السياسى الذى قضى على  
 الصدق في القول . ونظرا لما يراه الناس من فصل بين القول والعمل .  
 ونظرا لما تشعر به الجماهير من مسافة شاسعة بين الحقيقة والواقع  
 فقد قاموس السياسة فاعليته . وأصبح من العبث الرجوع اليه أو  
 استعمال الفاظه ومصطلحاته والا هز الناس اكتفهم من جديد .

ولكن عندما تم العبور في صمت . مع ان لفظ العبور ذاته قد دخل من  
 قبل في قاموس السياسة وكثر الحديث عن العبور الاقتصادي . والعبور  
 السياسى ، والعبور الاخلاقى . اهتز وجدان الشعب من جديد . وصدق  
 ما لم يكن يصدق . وعندما يتم الاغراج عن مواطنة بحكم قضائى ضد  
 اتهام السلطة لها يصدق الشعب استقلال القضاء وحرية المواطن . أن

الذى سيزيل فتور الشعب من قاموس السياسة هو سلسلة من الاعمال الوطنية الكبيرة التى يرى فيها الشعب الواقع وهو يتغير ، ويشعر بأن الالفاظ لها مدلولات حقيقية ، وتعنى ما تشير اليه . لن يصدق الشعب الا عندما يرى بعينه ما يسمع باذنيه ، وعندما يشعر بأن الكلمة لها ثمن يدفعه قائلها من حياته أو يراها الشعب وقد تحققت بالفعل لان الشعب بفطرته صادق فى حسه ، وما زال يصدق « يأبىها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون ، كبرمقنا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون » . وعندما يشارك فى مسئولية التنفيذ ويأخذ زمام المبادرة ، ويعمل بالحلول الذاتية حيثذ يصبح للاحصاء مدلول الكلمات ، ويكون الشعب هو الوريث الوحيد لقاموس السياسة .

## د - ولماذا تكون مصر استثناء ؟

أنها حجة شائعة ، نسمعها كل يوم ، بل وفي كل لحظة ، اذا ما اراد أحد منا تغيير الوضع القائم في أية ناحية من نواحي حياتنا ، الى وضع افضل أن يقال له : يا أخى نحن في مصر ! وكأن مصر استثناء بين الدول ، وبدعه بين الشعوب ، لا تسرى عليها قوانين التاريخ ، ولا أمل في تغييرها لان لها قانونها الخاص الذى لا يعلمه احد ، ولكن كل شئ فيها يسير ببركة الله وتحت رعايته وحفظه !

فاذا حاول أحد منا في الجامعة أن يرفع مستواها العلمى ، وأن يغير مناهج التلقين والاملاء الى مناهج التفكير والحوار ، وان يتحمل مسئولياته الجامعية ورفضاً أن يتحول الى موظف حكومى يسمع ويطيع كانت الاجابة : يا أستاذ نحن في الجامعة المصرية ، وهل تقارنها بجامعة الدول الأخرى ، وتريد أن تجعلها على مستواها ؟ نحن لسنا في فرنسا ، ولا في إنجلترا ، ولا في أمريكا . نحن في مصر ! وكأن مصر حالة خاصة ، وكأننا سقط بين الشعوب .

واذا حاول احد منا في الطريق العام مراعاة قواعد المرور أو الحرص على نظافة الطريق وعدم البصق فيه أو اعطاء الاولوية للمارة أو احترام المال العام ، كانت الاجابة ، يا مواطن نحن في مصر ! وهل نتظن أننا في بلد اجنبى يحترم قواعد المرور ، ويحرص على نظافة الاماكن العامة ، ويحترم كل فرد فيه الفرد الآخر ؟ نحن في مصر بمشاكلها العويصة وبضييق أماكنها ، وبزحمة سكانها ، وفقر شعبها ، وأهمال مواطنيها ، وتسبب مسئوليتها ، وغضب ربها !

[ واذا حاول أحد منا في مصالح الحكومة وفي مكاتب الدولة أن يراعى عمله ، وأن يحرص على انجازه ، وأن يحكم ضميره ، وأن يخدم الناس قيل له : يا أخى نحن في مصر ! المشاكل كثيرة ، والموظفون

بشر نهم مشاحهم الفنه . والباس لا ترحم . واباعث لا وجود له .  
والجو حار . نحن لسنا كغيرنا من الشعوب حيث لا مشاكل ، وحيث  
يوجد باعث الريح أو باعث الوطن أو باعث الامة . وحيث تكثر  
الامكانيات ، وحيث يسود القانون ] •

وإذا انتجت مصانعنا سلعة لم تلق القبول نظرا لعدم جودنها  
أو لسوء خامنها حتى أصبح للمسورد — أب خان — الأوبويه المظمه  
على الوطنى . قيل : ياعم ! نحن فى مصر ! وهذه هى الصناعة المصرية .  
نحن لسنا أوربا ولا أمريكا . هذه غدره العامل المصرى . وامكانيات  
المصنع المصرى . وحدود الادارة المصرية . وكأنا — لاننا فى مصر —  
لا نستطيع أن نفهم صناعه جبهه تحرص وجداننا من استهواء  
المستورد •

وعلى هذا النحو . نظل بدعة بين الامم . واستثناء بين الشعوب  
ونجعل لمصر صنونها الخاص الذى لا أمل فى تغييرها . فقد استغناها  
من الحساب . واستثنيناها من حركة التاريخ •

كيف يمكننا اذن أن نغير بهذا التصور المسبق ؟ كيف نصلح  
أمرنا بهذا المقياس ؟ ان مصر ليست استثناء ، ومن يود تغييرها  
الى ما هو أفضل ليس بدعة •

هناك قوانين عامة تحكم مسار التاريخ . وحركة المجتمعات ،  
لا يوجد استثناء عنها حتى ولو كانت مصر • فلماذا تكون مصر استثناء ؟



## ه - الخيال السياسى ( رؤىة مصرية )

ان أهم ما يحرك القادة والشعوب معا لهو انخىال السياسى •  
أعنى انقدرة على تجاوز أزمات الموقف وصعابه والمقفز فوقها جميعا  
مرة واحدة • محسبات الصغيرة لا تنتج سيئا • والرؤى الجزئية  
لا تدرك شيئا • الخىال السياسى هو الفادر على رؤيه النواع كصوره  
شعريه وليس كحدود جغرافيه أو كإمكانيت سياسيه • واشغز فوف  
المراحل والوسائل الى الغايات والمقاصد • النهاية هى التى تفرض  
البداية ، والنتيجة هى التى تضع مقدماتها • هى المغامرة المحسوبة  
المواقب التى تلهب مشاعر الجمهور • ونفى بأفضل استائج فيما وراء  
المعرف الدبلوماسى والشكل القانونى ودون ادعاء أو اعلان عن ابدات  
ويطولات ابن البلد والعلاج بالصدمات • لقد تم عبور نابليون  
جبال الالب بالخيال العسكرى ونقل هانيبال أفياله من قرطاجة الى  
روما أيضا بالخيال العسكرى • وأسس الاسكندر الاكبر امبرطورية  
المشرق ، ودك جنود مصر السائر القرابى بمدافع المياه أيضا بالخيال  
العسكرى • والخيال السياسى على مستوى الشعوب والقبادات لايفل  
أهمية عن الخيال العسكرى ان لم يكن الخيال العسكرى أحد  
مظاهر الفكرة السياسية ذاتها •

وتبرز أهمية الخيال السياسى فى الفرص التاريخية التى لا تتكرر  
كثيرا فى لحظات توقع الشعوب بروز القيادات التاريخية • فى لحظات  
التحول فيها وتغييرها أو لحظات الخطر الداهم « اليوم خمر وغدا  
أمر » • وما أسهل أن يظهر هذا الخيال السياسى على الصعيدين الداخلى  
والخارجى •

ما أسهل أن يبدأ التغيير اذا ما انتظرتة الملايين • وتاقت اليه  
القلوب ، ابتداء من القضاء على الفساد وشغى مظاهر الانحراف ؛

الجمهورية ، ١٩٨٢/١٢/٩ والفقرات بين قوسى حفلها الرفيب • وهى آخر ما كتبت  
فى الصحف المصرية قبل المادرة الى العرب فى ١٩٨٢/١٠/٥ • وكانت رسالة موجهة الى  
النظام الحالى منذ أكتوبر ١٩٨١ •

وعلى الطبقة التى أثرت على حساب الشعب ، وتاجرت بقوته ولو حتى  
بمحاكم شعب ومحاكم ثورة ! فبالرغم مما يشوب مثل هذه المحاكم  
من ظلم وتعسف الا انها تلهب الخيال ، وتؤكد على الطهارة ضد الفساد ،  
والثورة ضد الثورة المضادة . والجماهير صاحبه المصلحة ضد الاقلية  
المترفة . ما أسهل القضاء على طبقة المرابين والسماصرة والوسطاء  
وتجار السوق السوداء والمهربين والمتاجرين بالعملات الأجنبية وفي  
المكيفات والمضاربين فى الاراضى والعقار . والمتهربين من الضرائب ،  
وأصحاب العمولات . ما أسهل من حمية الصناعة الوطنية والمنتجات  
المحلية ضد غزو البضائع الاجنبية والاستيراد المفتوح . ما أسهل  
من اعادة توزيع الدخل القومى وتذويب الفوارق بين الطبقات ، ورفع  
الحد الأدنى لأجور العاملين ، وفرض ضرائب تصاعدية على القادرين ،  
ومواجهة فضيحة الغنى والفقر . والثراء والضعف ، والبطنة والبؤس ،  
بقرارات ثورية حاسمة تلهب خيال الشعب ، وتضعه فى أتون المعركة  
وراء القيادة السياسية التاريخية ، يعمل معها وليس ضدها .

ما أسهل أن يعاد تشكيل المجالس الدستورية التى لا تعبر عن  
الواقع الجماهيرى او تدافع عن مصلحة شعب بل تكونت فى ظل نظام  
واحد ، باسم السلطة ، منها واليها ، دفاعا عن النظام القائم ، تبحث  
عن الامتيازات الخاصة ، وتدخل فى قائمة الوسطاء ! ما أسهل إعادة  
تشكيلها كى تعبر عن الواقع الحى ، وتأتى مجالس أخرى ، بانتخابات  
حرة ، تعبر عن نبض الشعب ، وتعكس حركة الشارع ، وميزان  
القوى السياسية . ما أسهل من تشكيل أحزاب سياسية تعبر عن واقع  
الناس والا تظل باستمرار احزابا تنشأ فى كنف السلطة ، تقام وتنفض  
فى غمضة عين ، وتتغير اسمائها وهياكلها والنظام والمضمون واحد .  
والليبرالية ، والناصرية ، والماركسية كلها تيارات سياسية تحرك  
الشارع وليس لها حتى الآن أحزابها التى تعبر عنها . وبالتالي يمكن  
تجنيد الجماهير فى أية لحظة حسم تاريخى ودون أن نشكو من الفراغ  
السياسى وفشل التنظيم السياسى وسلبية الناس . وتشعر الجماهير

حينئذ أنها جزء من أنظم السياسي اعلم يعمل لها ويحظى بتأييدها .  
يشارك في المسؤولية عن ضيق خاخر ويدفع حيته دفاعا عن النظام  
بدن الخوف والارتعاس من اجتمعات سرية والانقلابات العسكرية  
من حركة لاسلاميه او بصرية او الوفد الجديد او الماركسية  
مبضم جهاز الأمن ويصبح هو جهاز ادوه .

ما سهل انقضاء على كل الاجراءات الاستثنائية وغوانين العيب  
والاستباه وحواريء بجره قلم واحد اعتمادا على اشعب فهو الذي  
يعطى الأمن ويهب الامان . ما سهل عوده حرية الصحافة بدلا من  
التصر على ما مات . وحرية تشكيل النقابات والاتحادات والجمعيات ،  
وحرية تنساق لطلاب في اجتمعات حتى يميز الحبيث من اللطيف في  
عملية تاريخيه طبيعيه سغانيه . ( ان آلاف المعنفين بين جدران السجون  
لقادرون على أن يكونوا كتيبه الاسلام لتحرير فلسطين . يموتون شهداء  
خيرا من أن يموتوا سجناء . ) ما سهل من تكوين حكومة اتحاد وطني  
أو سعاد وطني أو خلاص وطني تجمع بين كل التيارات والاتجاهات  
ولقوى الوطنيه على برنامج عمل وطني مشترك يظهر فيه مشروع الأمة  
المجوس . محصير الامه لا يحدده تير ولا يرسمه حزب واحد .

ان أية محاولة لتأكيد الاعزاز بانفس . والغيب للكرامه ،  
والدعاع عن العزة القومييه وتحرير الامه من قبودها ومعاهداتها التي  
أصبحت عبئا عليها . واهامة لكرامتها . وضيعا لثقتها ووزنها بين  
الشعوب للهب خيال الامه . الحبس والشعب . فيعود الى الأمة  
جده . فجندها حير أجند الأرض . وشعبها في رباط الى يوم الفيامة .

ان انشقات العربي الراهن نحو الحوج الى مثل هذا الخيال السياسي  
المادر على صمق قاده تاريخيين يؤثرون في شعوبهم . ويحظون باحترام  
الجمع . يهيبهم الاعداء . و تقترب اليهم الاصدقاء . ( ان زيارة خاطفة  
بعداد وطهران لوضع حد لهذه المأساة التي تستنزف فيها دماء دولتين  
اسلاميتين كان بامكانها مع سوريا تكوين جبهة شمالية ذات عمق عسكري

واستراتيجى وفائض من الأموال والعناد بدلا من التدمير المتبادل  
وتحويل الجبهة الحقيقية فى فلسطين والقدس الى جبهة مصطنعة فى  
شط العرب والأهواز ممكنة . ان زيارة خاطفة لليبيا تفتح بها الحدود .  
وتوضع بها امكانيات القطر التقيق العسكري فى قلب المعركة فى جبهه  
جنوبية تضع حدا لهذا الخصام الصبباني الذى من أجله ضاعت فلسطين  
وتكاد تضيع لبنان . ان زيارة خاطفة بدمشق تعيد الى الازهان حرب  
أكتوبر ١٩٧٣ للتسيق بين الجبهتين اشماليه واجنوبيه . لتعيد الى  
الاذهان أول تجربة وحدويه عربية فى التاريخ . ونحقق من جديد شرط  
الانتصار . وحدة مصر والشام . ان وحده فوربه لقطريين عربيين مهما  
قل فى عفويتها وارتجالها وسرعتها فانها قادرة على الهاب المشاعر .  
فقد كانت وحدة مصر وسوريا مقدمة لهز العروش والهبا لمشاعر  
الجماهير العربية أو عودة الجمهوريات العربية المتحدة فى الجنوب بين  
مصر وليبيا والسودان حتى ولو مجرد فكرة لقادره على تحريك الجماهير  
واذكاء الخيال العربى . أما سباسبه المحاور . وأخذ الموافف لصالح  
طرف ضد آخر أو زيارة لسلطنة فلان أو علان فليس هذا وزن أمة ،  
ولا ثقل شعب . ولا عظمة قباده . ان أيه محبوة لتحقيق مصاحبة  
عربية عامة بمبادره تاريخية مثل تلك التى خرجت بعدها من قلب المعركة  
لقادرة على أن تلم الشمل . وتعيد القلب النابض الى الجسد الهامد .  
وأن توجه الاطراف نحو قصد واحد بدلا من تشتتها وتضاربها وحركاتها  
العفوية العشوائية .

ان زيارة خاطفة لموسكو مثل تلك التى تمت بعد ثورة يوليو/تموز  
١٩٥٨ فى العراق والتى كان لها أكبر الأثر فى الدفاع عن الثورة تأييدا  
من الشرق وتراجعا من الغرب ، واعادة توريد السلاح ، وتشغيل  
المصانع ، واحياء عدم الانحياز تحمى من الوقوع فى براثن معسكر  
واحد تعطى له كل الأوراق وتعطى للنفس وللغير معاصفا . ان  
الانفتاح على الشرق . فمصر تاج فى مفرقه ، واكتشاف الدائرة  
الحضارية التاريخية الطبيعية لحركتها . فقد كنت مصر والشرق

محورين لفجر النهضة العربية الاسلاميه الحديثه . في مقابله الغرب  
 لنحى القيادة من البحث عن تحالفات جديده في كورب او تايوان .  
 وأول ما انتشر الاسلام فقد انتشر شرقا . وان اكتشاف الصين واليابان  
 والهند لا يحد أهميته عن زيارات بفرنسا وانجلترا وألمانيا . وان الاعتماد  
 على القوى الذاتيه ولم الأطراف حول القلب ليقدّر على مواجهه  
 الصعاب . (

ان العودة الى شعرات الأمة التى انبعت خيالها مثل مناهضة  
 العنصرية . ومساعدة حركات التحرر في أفريقيا وآسيا . وتأسيس  
 منظمه التضامن لسعوب الاسيويه والافريقيه ومؤتمر افقارات الثلاث  
 ليس بعيد الخال . فلعارك مازات قائمه والجماهيم منقطرة بدون الخيال  
 السياسى لاتحلى فكرة . ولا يصدر قرار . ولا يأتى ابداع . ( ويظل  
 القائد محيا تتباعد منه القلوب . ونبرد نجاهه العواطف . وينحصر  
 الناس على البداية الطيبه بالكلمات الحلوة . والشعارات التى فكرتهم  
 بماضيهم الجيد والتى لم تتحول بعد الى أفعال أو تترجم الى قرارات .  
 عينئض الجمع . ويعمل كل فريق لحسابه الخاص . في قبيلته وعشيرته .  
 وناديه وجماعته . منتحرا يوم الخلاص أو يوم احساب . وهو انقاد  
 على صياغة المشروع القومى في مواجهة الاستعمار والصهيونية والتخلف  
 والاقطاع والرأسمالية والتجزئة والعنصرية حتى ولو بعبارات اخطابه  
 وبتعابير البعد حتى ولو بشرب مياه البحرين الابيض والاسود معا  
 في بطون عتاة استعمار ) .

ان الخيال السياسى هو المحافظ على الروح القومية ضد سياسة  
 الأمر الواقع . وهو القادر ( حتى في اعقاب المهزيمة المرة على رفع  
 شعار « لا صلح ولا اعتراف ولا مفاوضة » . وما الفائدة بعد انتصار  
 نستسلم عقبه . ونفاوض ونعترف ونصطلح باسم « الواقع  
 سياسى » . ان الخيال السياسى هو القادر ( على الحفاظ على أمة في  
 التاريخ مئات السنين . ولو استسلم المسلمون للصليبيين بعد جيل واحد  
 لما ظهر صلاح الدين وانتصر المسلمون وحرروا الشام وبيت المقدس .

ان الواقع السياسى مادة الخيال السياسى وليس أمرا واقعا • فلاهر  
الواقع مجموع احداث والارادات • وفى الوقت الذى تنتزع فيه  
الارادات من التاريخ تتحول الاحداث لى أمر واقع • وبدون حيل  
يتم الاستسلام له •

لقد تمت معظم القرارات الثورية في أوائل ثورة يوليو بسياسات  
السياسي : الإصلاح الزراعي بعد أن كان الاتطاع . والتأميم ضد  
الشركات العالمية ، والتصنيع بعد أن تعلمنا أن مصر بلدا زراعيه . ان  
توزيعا جديدا للارض على الفلاحين المعدمين . ومشاركة أكبر للعمال  
في المصانع ، وللطلاب في معاهد التعليم ليلهب خيال الشعب ( ويعيد  
الى الذاكرة سيرة الضباط الاولى التي مازلت عطرة في النفوس . )  
لقد كان العلم خبالا قبل أن يكون واقعيا . وكان السير على انظر  
والسباحة في الفضاء موضوعا للقصص قبل أن يكون موضوعا للحسابات  
الآلية . لذلك كان القادة يقرأون لسعر وحياة العظماء فليس « راعي  
البقر » هو النموذج الأمثل . ( وأما التارخ لا ينتظر التلاميذ الذين  
يتعلمون بل بقبل دور الاساتذة الذين يعلمون فيجدون حركته ومساره .  
ان الخيال السياسي لا قرب الى الواقع السياسي من قعر الرئاسة وكبرى  
الحكم )

— 20 —

1892

— 123 —

二、三、四、五

114



## و — روسو وفولتير يزوران مصر •

يجتعلل ابعالم كله هـد العام بمرور مائتى عام على وفاة روسو ( ١٧١٢ — ١٧٧٨ ) وفولتير ( ١٦٩٤ — ١٧٧٨ ) • ولقد عرفت مصر كلا الفيلسوفين مند بدايه نهصتها الحديثة اما بالاستقاء منهما على نحو غير مباشر كما فعل رعاة رافع الطهاوى أو باكتابة عنهما والترجمة لهما كما فعل محمد حسين هيكل فى كتابه ( جان جاك روسو ) أو بأخذ اغواهما شعارا للتعبير عن آملنا فى الحرية كما فعلت مجلة ( الطليعة ) بحدس مونير الماور شعارا لها « تعد اختلف معك فى الراى » ولكنى على استعداد لان ادفع حياتى ثمنا بحقك فى الدفاع عن راىك » • لقد أنى لعيلسوغان فى مصر مبكرين ليس لاستثمار مواردها واستغلالها ولكن سيساعدان على نشأة عصر تنويرها •

كان روسو وفولتير من « المفكرين الاحرار » الذين مهدوا للثورة الفرنسيه عن طريق أحداث ثوره فى الادهان وفى نفوس الناس أولا • لذلك قامت الثورة افرنسيه كثوره شعبيه وتم استيلاء الشعب على سجن الباستيل • وانما نذكر من الثورة افرنسيه المبادئ الثلاثة : الحرية ، والاحد ، والمساواه كما أننا نذكر حقوق الانسان فى الحرية والأمان ومقاومة كل صنوف القهر •

١ — لما كانت فلسفة التنوير أو الانوار تعنى الاستنارة ، فانها لا تتم الا بنور العقل . وهو النور الفطرى الذى أودعه الله فى الانسان •

٢ — ما دام الانسان قد استنار بالعقل فانه يكتشف حريته : فالانسان هو استقلال العقل وحرية الارادة • وتشمل الحرية حرية القول والاعتقاد والاجتماع . حرية القول تمنع الرقابة . وحرية الاعتقاد تمنع التكفير والتفتيش فى ضمائر الناس ، وحرية الاجتماع تمنع تدخل أجهزة الأمن والشرطة • والحرية لا تعطى بل هى حق الانسان يدافع

عنه ويحرم عليه ويستشهد دونه • يقول فولتير « ان الأمر بيدك ان أردت أن تتعلم كيف تفكر • لقد ولدت ولديك روح • أنت طائر في قفص محاكم التفتيش • لقد قصت محاكم التفتيش جياحيك • ولكنهما يمكن ان يعودا ايك » • فالحرية هي أساس الحق والابداع في الفكر والآداب • يقول فولتير أيضا « ان أكبر شر يصيب رجال الفكر والآداب هو ان يحاكمهم الاغنياء • ويراقبهم الجهله » •

٣ — ولما كانت الحرية ليست للفرد وحده بل للجماعة أيضا • فان انحرية الجماعة تتمثل في النظم الديموقراطي • وضع روسو نظريته « العقد الاجتماعي » • فالتشعب مصدر السلطات • وسيادة الشعب مطلقة لا يكن تجزئتها أو الاستثناء منها بحجة الأمن العام أو الانحراف بها والتلاعب عليها بمؤسسات تشعبية فارعه بلا مضمون • الحاكم هو المعبر عن ارادة الشعب • وسلطته مسمدة من الجماعة اسي حوت به بحرية تامة تدبير الامور العامة • وبالمثل فلا يوجد • حتى انهي • في احكم أو سلطة موروثه • أو عهد ملك لامير • أو كاتم الاسرار وحافظ العهد لصديق ! الحاكم منتخب انتخابا حرا من الشعب • يقول فولتير « يصيح الدكتور بأنه يحب وطنه وهو في الحقيقة لا يحب الانفسه » • ان الديموقراطية هي افضل نظام ملائم لطبيعته البشرية ما انيوفر طيه فانها تنتهي الى الطغيان • والملكية أيضا نظام ينتهي الى الطغيان اذ لا يرعى الملك الا مصالحه الخاصة • وينكر فولتير على رجال الدين تدخلهم في شؤون الدولة وسرهم في ركاب الحكام • في النظام الديموقراطي لا يقسم الناس الى سادة وعبيد • يقول فولتير « يجب أن نتفق على أن كل الناس قد ولدوا متساوين ، ثم أصبح النصف سادة عن طريق القوة والدهاء ، وأصبح النصف الاخر سادة عن طريق القوانين ! »

٤ — ولما كانت ارادة الشعب هي مجموع ارادات الافراد فانها تبغى الصالح العام للجميع • ومن ثم تؤدي الحرية السياسية بالضرورة الى الحرية الاجتماعية • ويفرض النظام الديموقراطي السياسي نظاما

اجتماعي يقوم على المساواة وتحقيق العدل بين الناس • فقد كتب روسو « مقال في نشأة المساواة بين الناس » يبين كيف ينشأ الظلم الاجتماعي ويسمه المجتمع الى طبقات • أغنياء وفقراء • ملاك ومعدمين • لقد كان الانسان يعيش على الطبيعة أولا • لا يعرف الملكية • فلما جاء انسان ووضع يده على فصره من الارض • واحاطها بسياسج وقال هذه لى ، جاءه انسان آخر ينازعه ادعاه ويقول له : هذه لى • وهنا ينشأ الظلم الاجتماعي • ويظهر الاستغلال • وتنشب الحروب • فليس السارق هو الذي ينازع الآخر ملكيته كما يدعى القانون بل اسارق هو هذا الانسان الاول الذي وضع يده على شئ • وأدعى ملكيته • فالملكية هي بداية انحراف الانسان • ثم تنشأ التقاليد للمحافظة على أوضاع الظلم ، وتبدأ الرذائل بظهور عواطف الكبرياء والتعالى واحتقار الآخرين • ثم ينشأ القانون والمجتمع المدنى للمحافظة على السرقة وحماية المكاسب الطبقية • ولكن « العقد الاجتماعي » هو العلاج لما ينشأ عن الملكية من أضرار • فتنشأ الدولة • وتسن القوانين • وتؤلف الحكومات ، وتدور الدساتير من أجل أن يأخذ الفقراء حقهم من الاغنياء ، وأن يأخذ الضعفاء حقوقهم من الاقوياء • فالدساتير جمهورية تقوم على العدالة الاجتماعية وليست ملكية تقوم على الدفاع عن الارستقراطية ضد غالبية الشعب • كان روسو من عامة الشعب ، أدرك مفسد الارستقراطية • وكان جمهوريا معاديا للملكية فرأى الطبقات الاجتماعية ، أكثرية في بؤس وأقلية مرفهة • والملكية هي الراعية لهذا النظام فهي أساس الفساد •

هـ - ولكي يحافظ الفرد على استقلال عقله ، وحرية ارادته ، ولكي يحافظ الشعب على نظامه الديموقراطى والاجتماعى لابد من تربيته من أجل تفحيز طاقات المواطنين واطلاق روح الخلق والابداع فيهم • أما مناهج التربية القائمة على التلقين والحفاظ على التراث والتمسك بالتقيم فهو قتل لروح الشعب وقضاء على روح المواطن • أما اذا تربي المواطن على حرية الفكر ، وأخذ زمام المبادرة والتصدى

للعصايا العامة فإنه يصبح عنصرا فعلا بمشاركة في توجيه نظام الحكم وفي الرقابة عليه بدلا من أن يظل متفرجا على الأحداث . يندب حظه العائر على الملا ويلعن الحكومه في سره . ولا تقتصر لتربيته على اعداد « المواطن » وهو لقب الثوره بل تمتد الى تربيته اعلميه والمهيبه . فالمواطن هو العامل المنتج وليس صاحب رأس المال المستهلك . المواطن هو العامل الشريف الذي يكسب قوت يومه بيده وعينه على انصومه يراقب ويقوم . لقد كتب روسو « اميل » من أجل تربية الشعب على الحرص على مكاسبه والدفاع عن حقوقه حتى لا يصفى الحكماء اذا ما جهلت الشعوب .

٦ — ولما كان الشعب هو احدى حطرات السريح . فان اجتماعه في مسعى التقدم فتسير الانساب دائما نحو الافضل . ان العبييه الالهيه في حقيقه الامر هو قانون تقدم . وقد ساهم الانبياء في تقدم الوعي الانساني كما ساهم اثوار والمصحون . يرى عونيير بعض عقبات لتقدم منته في رجال لسياسه بانسيبه بطعيين ورجال الدين بالنسبة للتعصب ؛ ولكن الانسانيه قادره بعملها اللامحدود التغلب على كل مظاهر الطغيان والتعصب . ان التقدم كامن في طبيعه الانسان والانسان قادر على تحقيقه دون ما حاجه الى الانساب الى الشعب المختار او انتظام لمخلص . صحيح أن الانسان لا ينتظر قدره متواكلا مثل « صادق » في روايه فولتير ولا يتفاعل بلرغم مما حدث له من مصائب تحل الي حد الخزي والعار وانهمون كما بفعل « كانديد » في روايه فولتير ولكنه يعمل حريصا على كرامه نفسه وأميناً على حقوق الناس .

## أحادية في السنين والتدريج الثقافي

### أ - تحرر العقل العربي :

١ - لماذا لم يحرر العقل العربي ؟ هل لأنه لم يمر بفترة ومرحلة تشبه  
عصر النهضة الأوروبية ؟

لا يمكن تحديد زمن عصر عربي وعصر غربي والعقل الألماني .  
هذه مصطلحات تحسب عن مواقف عصرية نسأت في لعرب منذ القرن  
الماضي . ومارال يعم الترويج لها في أسرتين عن غرض بدليل حر كتاب صدر  
لبنائ بعواس « العقل العربي » وبيد عن غير عهد وبعيه بالآخرين . ولكن  
ثبت الأمر . ولا يمكن أيضا أن يطلق عليه عربي . فالفكر لا جنسية له ،  
بل هو اعتر لاسلامي أو فكري القومى أن سنه .

كما يصعب الحكم عليه بمتحرر أو عدم بتحرر هذه أحدى . طائفه  
لا تصدق على عمليه تاريخيا ومسار طويل تساهم فيه الازدات العربيه  
واجتماعيه . وبالتالي يكون لسؤال اصح عن شروط التحرر أو درجه  
التحرر أو نسبة التحرر أو أوجه التحرر . ولا تكون الاجابه علميه عن  
طريق أخذ نمط آخر من العرب أو الشرق فمأس به عمله التحرر . فحد  
حضارة نمط الحص . النمط الصينى غير النمط لأوربى . ونمط الهندى  
غير النمط الأمريكى . وبالتالي ليس عصر النهضة الأوربى مقياس للتحرر  
وان كان يعطى نموذجا للتحرر في اطار النمط العربى المقائم على الاتصال  
بين الماضى والحاضر وليس الاتصال .

ومع ذلك يمكن الاجابه على السؤال على النحو الاتى : بعد انتهاء  
الحضارة الاسلاميه في دورتها الاولى في العرون السبعه الاولى وأعطتنا  
نموذجا أولا لنشأة الحضارة وتطورها واكملها في القرنين الرابع  
والخامس . جاء الغزالي وهاجم العلوم العقلية . ودعى إلى العلوم

ابدوغيه • ولم تغلح بارقة ابن رشد في لفرن السادس في وقف اختيار المذهبي للعقلانية • فجاء ابن خلدون ليؤرخ حضارة الاسلام في الدور الاول محددًا عوامل النشأة ومركزًا على اسباب الانهيار • ثم استمرت لحضارة الاسلاميه بطريق اخر • في اعرون الخمسة لتاييه ابان الحتم اعماى • تؤرخ لدائها • وتدون ابداعاتها ما دامت عاجزه عن لابدع • وهو عصر انسروح والملخصات • وبخ منند غرنين • مدد محمد بن عبد بوهب • والافعاني • والكواكبي • ومحمد عبيده • واسسنوسى • ولهدى • واسوحنى • والاوسى • بدف « لاصلاح » • وهو سائق على انهضه أى اعاده احياء الى الموروث الدينى • وبخليصه مما سبق به من خزعبلات وحراقات • فطهاره الدين • وناء لاماى شرط اوسى سابق على آيه نهضة • ولكنه ظل اصلاحا نسبيا اشعري في انوحيد وان دن معتريب في البعد • أى انه مرر قدام في نطاق السلفيه الاشعريه التى سادت مداف عم دون نغليصها مم ابجد البديل الاعترالى العقلانى لها • كن الضرر اذن محاوله نسبته معطيه يتغنى بعذر لاف على تمييز بين الحسن والفييح والاراده احره ونكن ييس فيما يتعلق بتصور له • وندوه أو المعد أو السياسه • قائم على مارل في حاجه اى بيوه • والمعد مازال يدفع بالناس الى التفكير فيما وراء العالم بعد الموت • وليس في هذا العالم أثناء الحياه • والسياسه مازالت مركزه حول صفات الامام ولبس حول المؤسسات أو الجماهير ودورها • سادب الاشعريه الف عام • وظهر الاعزال على مدى ثلاثمائة عام بم انهى • الاشكر اذن هو أن المسقيه في حياتنا مارالت بها الأولويه على العناذنيه • والاعتزال يعنى أن يكون العمل قادرا على تصور الحقائق • الله كمبدأ ولبس كشخص • الانسان حر عاقل • والطبيعه مستقله له قراندنها الثابته • والانسان له ماض وله مستقبل • ونكن بعيش في حاضره بعمله وجهده في مجتمع ودولة يختار نظامها • وعليه واجب « الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر » • اذا استطعنا ايجاد الاشعريه الى جانب الاعترال تحرر العقل وارسينا قوعده النهضة وشروط التقدم •



٢ - يرى البعض ان هناك فرقا يصل الى ١٦٠.٠٠٠ عاما بين العقل الاوربي والعمل العربي ، لان العقل الاوربي يدخل الآن مرحلة تغير كيمي جديدة • ما راىكم ؟

ان أخطر ما يهدد امه هو ايباس . ايباس من نفسها . واولونه  
استمره . والاحساس بانعص امام الآخرين . وفي معارك الخلف  
والاستعمار . يكون ضد ايباس في صالح عداء الامه لانه يقضي على  
ابدعها . ويشد حركتها . ويجعلها تحول انبعاث الى سيوت داتم . وتصبح  
حضارة الآخرين . والحضارة العربيه نموذجها . هي احصاره اعريده  
الواحدة التي سحق بركبها دس احصارب الاخرى .

وأكبر مثل على ذلك ما يروج بيننا باسم « الصدمة الحضارية » .  
ومؤداها ان معدل إنتاج العرب أخير بخير من معدل سطح به . رغم ذلك  
حاولنا اللحاق بالعرب . من المسألة ندفع بنينا حتى تصل الى عالمنا الحديث .  
وبالتالى يحكم علينا بالتخلف الأبدى . وعلى الغرب بالتقدم الأبدى .  
ونظرا تابعين الى الأبد . وعد نفرض ذلك لا يكون للناجح ممان في  
هذا العالم . وحضوره . كـ هو جعل العرب يستمرار نفعه حله .  
ومعيار التقدم . ومقياس كل شيء . . . وهو بدل على موقف معترب يصل  
الى حد العمالة والخيانة . والتكرار لقدرات الأمة على الخلق والابداع .  
وانسلاخ عن ماضيها وتاريخها وأصالتها . فالعرب ذاته لبس نمطا  
غريبا . عبقريا على غير منوال . بل أنه . . . من إنتاج الحضارة  
السابقة عليه من الصين والهند وفارس ولبونان ومصر القديمة .  
والحصار الاسلاميه . والتراث الافريقي والمكسيكى . . . الخ . وخفى  
هذه الروافد حتى بسع هذه الاسطورة وهو أنه نموذج عبقري غريب  
لاتقدر أية حضارة أخرى على الاتيان بمثله « ولو كن بعضهم لبعض  
ظهيرا » . وعلى هذا النحو تتفصل الشعوب غير الأوروبية من تراثها .  
ومواضع ابداعي . وشروط نهضتها . وينحول الى حضارات مثله تابعة  
للغرب . فتتم الهيمنة للحضارة الغربية . بعد أن كانت له الهيمنة  
العسكرية من خلال احتلال الأرض والغزو . ثم الاقتصادية من خلال

ذهب الرواة والمواد الاولية وعزو الاسواق و سركت المتعددة اجسيبت .  
ثم السيسسه من خلال الاحلاف ومناطق اسنود . ثم البقاغيه من خلال  
سر البقاغيه ومراكز البحث والاعلام . واحير 'حصاريه من خلال بث ايباس  
واجماض اعقون . وتحويش ش السعوب غير لاوربيه اى مستهجه ساه  
سعم واييس الى مبدعه وحافه نه . وفد نهضب احين . وتحررت عيسم .  
وسبت علوم اجماعيه وطويه في مريث نابينه . وتحررت نسعوب  
العالم الثالث حد النمط الاوربي . وبتمودج وحسى اسيل .

كل شعب يعبئ مرحيته اقتارمذه . اد كيت لعرب لرياده منذ  
حمسمته عم من هذه التردد عاب قوسين او ذى من الانهاء . همد  
طهرت ريادات اخرى ببسر بمستقبل عرب في حسن واهند وبذسبك  
وفي الامه اعرييه . وفي العالم اسلت بوجه اعلم شى اصبج يميل نوعا  
من ضمير اعلى . ما نقدم ما يسير الى الابد كل شعب ، كل شعب  
له دوره . وعد قارب الدوره لاورييه على الانتهاء . بل ان مفكرى  
العرب وفلاسفته مثل اشبجلر وهوسر وبرجسون وبيتشه وشير ببعون  
حضاره العرب لاهله . ينحدنون عن عون العرب . انصار الغرب . قلب  
الهم . وينتهون الى المدميه المخذفه . وخرجت آلف الدراسات عن  
مخاطر المجتمع الصناعى المتقدم . ونهدبذات الحاسبت الالبه لحياء  
الانسنيه . وتلوث البيئه وحوادث الانتحار والبضس والجريمه والعنف .  
مظاهر التمساد والانحلال والاستعلال . غادا كل العرب يبعي ذاتا ش فم  
بانت نبركه وننحذه نبراس لنا ومفباسا التقدم غيبعت في روح الباس .  
ونقتل أنفسنا بأيدينا ؟

٣ — يرى بعض المفكرين أن المنطقة العربية نتيجة تخلف العقل العربي  
سوف تتحول الى ما يشبه الهند الحمر ؟ وأن الحضارة العربية  
تشبه حضارة الانكا ؟

ان ادانة الذات وتعديبها انما ينشأ من عدم الاحساس بها أو بعقد  
النقص في مواجهة غيرها . وان الذى يعتبر حضارتنا تسير نحو الغناء  
والانقراض انما معبر عن محرد أمانى ما أنزل الله بها من سلطان .

ويكون ببر داعب . عرب . ومروح لاسنوره . حصدمه الحضريه مسد  
 نياس في غوب لاه . في معبئ نهضه ابريين الجديده . ولم سعبه  
 من سست . وسان خردب . مدرر اوصى . ثم يحدث في جيت . ودان  
 محاولات النهضه مد ادر من مرن من ارمي . برغم من نسبينها . ثم  
 تتم . ولم يحدث ثر عيب بل ن سسرعين انفسهم ادين روجوا  
 لقتل هذه الاسنوره عد بحوا عنها . ون غنى انضريات معصره التي  
 جعلت لجنس الارى وحده هو اصنع سندم في مضاب انجس سسمي  
 المخدب بضيمه عد انتهار ادم سواهد ابريح . نحن بيدوا أن " العوم  
 احصريه " في اعرب مد ريت هد . حضريه اغديمه ووجدت .  
 امروجين بيت ادين بيرون حصاره اعرب هي احصاره اعاليه لوحيدده .  
 ويسعون اى سيديده ونساره ونفسه . اى مد لحصار احصيه  
 الاخرى للشعوب غير الاوربيه .

نحن سسا عرب . عن حصارم . وسان مسسرين . بن هي جر .  
 منا . ونحن جزء منها . نحن مسئولون عنها . وسنا متفرجين عليها .  
 المخدب و سقدم عميه بدمجه حيه حرشه وببست جوامر ثابته وصحات  
 مضاعه سعب دون سعب . بن ان هذه احصاره سى يرى ابغض فيها  
 سائر الى الامراض هي اساس حصارم سسم . معد ثابت احصاره  
 اعربيه الاسلاميه وربنه حصارم ما بين النهرين في اعراق وحصارم  
 بيبينقيين في سسم وحصاره مضر اغديمه على ضفاف اديب . وغد  
 قامت احصاره الاسلاميه على مدى سبعة عرون . رائد حصارم  
 العالم . تمت حصارم نهيد و ارمي و اروس و اروم . و بدعت .  
 و ادجت . وترجم عنها اعرب في بدايه نهضته . ثم مخرج نظريات في  
 الغرب نفعي شعوبه وبؤنه حصارم المس من بن مثر نماد حصاره  
 المسلمين ولشرحهم على ارسطو . كما ظهر فلاسفه وعماء ومفكرون  
 احرار بساننور الفكر الاسلامي والعلم الاسلامي والنهضه  
 الاسلاميه .

انه ع بنا نحن هو بن نؤنه الاخرين . وأن نتتكر لغدرات الذات .

ولا يأخذ هذا الموقف الا من انسلخ عن حضارته وباع نفسه لحضارات  
الغير بمن بخص درهم معدوده اما هؤلاء ضائى العير ، أو لتعصب دينى  
من الاقلية لتراث الأغلبية . وان حصاره الانكا لفى ازدهار . وتبعث  
المكسيك حضاراتها القديمة . وبقيم أمريكا اللاتينية علومها الانسانية  
الوطنية فى مقابل علوم الغرب . بل ظهرت نظريات حضارات خييج  
المحسب كاولى حضارات العالم . فهناك ظهرت الاهرمات . وهنات نعى  
المصريون القدماء . كما شامت حين بنهص بنهص حتى فى اعموم  
الطبيعية فى علوم الطب والكيمياء وعموم الدرء ابتداء من اترات الصينى  
الخالص . كما قامت ميتتم باستعمس الوسائل المحلية الخاصة .  
السراديى والبيادق داخل غابات الاتسجر فى مواجهة أعنى آليات الحرب  
الحديثة فى العرب . الخ . الم يار لأوان لاعده لنظر فى ولائنا  
القومى ، هل هو للغير أم للذات ؟

٤ — هل هناك مفكرون عرب ؟ ام انهم مجرد نغلة للفكر الغربى فقط ؟

لا يعنى المفكر بالضرورة ما حدث فى العرب من اعبسار المفكر  
صاحب نظرية أو مذهب . فقد أسقط الوعى الأوروبى فى عصر النهضة كل  
العتاء النظرى السابى ادى ورثه من العصر الوسيط وتراث الكبيسة ،  
فأصبح الواقع عاربا من أى غطاء نظرى بديل . وهنا جاء دور المفكر  
والعالم فى ايجاد غطاء نظرى آخر معتمدا على جهده الخاص . ووسائل  
المعرفة الانسانية الحسية والعقلية والوحدانية بعد رفضه كل الوسائل  
المسبقة للمعرفة بعد اكتشاف تعارض الكتب المقدسة مع حقائق التاريخ .  
وتعارض عقائد الايمان مع أبسط حقائق العقل والبدئية . فظهرت  
النظريات والمذاهب الغربية مثل المحسسه والعقلية . والمالية والواقعية .  
والكلاسيكية والرومانسية . الخ . كل منها رد فعل على الآخر . بتر  
جزءا من الواقع . فيجىء مذهب آخر لبرز الجزء الآخر . وهكذا حكمت  
المذاهب الغربية قوانين الأفعال وردود الأفعال . ثم نقلنا ذلك نحن .  
وتصورناها علوما ونظريات . ومذاهب مستتلة عن الزمان والمكان خارج  
ظروف نشئها ومكونات سئتها . دعة لأنفسنا وتشدعا بالجديد . وحرصا

على الحسب . حتى أصبحنا وكلاء حضاريين للعرب وعملاء مذهبهم .  
ففرسب على أرضنا حمى من المذهب . وأوقع ديننا مازن معطى بعطائه  
النظري التقليدى الموروث . فوضعت قسورا فوق لاعماق . ثم تؤثر .  
بل تتساقط اذا ما تحركت الجذور .

فالمفكر دينى به معنى حر تماما . ييبقى من امحله التاريخية اتى  
نمر بها مجتمعاتنا . منحن مارت . وفد بدنا ذلك منذ أكثر من قرون . فى  
عصر الاصلاح الدينى نحاول أن سجاوزه الى عصر النهضة . وبالتالى  
يكون كل مفكر لدين هو بالضرورة مصحح دينى . يعيد النظر فى معنى  
العقيدة . ويعيد احياها . ويعصى لأوامره سعاملات سنى العبدات .  
وللأعمال على الافوال . وللدين على الآخرة . وللعقل على النقل .  
وللحرية على الجبر . . . الخ . مادام تم الاصلاح الدينى على نحو  
جذرى أمكن لجينا . وتلك هى مهمته . الانتقال الى عصر النهضة .  
ومفكر عصر النهضة هو الذى يتصدى للموروث القديم محاولا نقده  
واعادة بنائه . وانحرر من معوقته . وأخذ نقاط قوته . واكتشاف  
الطبعة مصدر للعلم . وانحوس والعقل أحد وسائله . واعتبار  
الانسان مراكز للعالم . والحاضر أولى من الماضى . والانسان جسد قبل  
أن يكون روحا . يفهم معكر عصر النهضة بهذا التحول الجذرى فى محاور  
الحضارة ومستوياتها ولغتها ومناهجها حتى يمكن بعد ذلك أن يتحرر  
العقل ويتجه نحو الطبيعة . ويتم تطبيق العقل وتفجيره فى المجتمع  
غفتشاً اشورات الاجتماعية قبل الثورة الصناعية . ولكن لسوء الحظ  
جعلنا أنفسنا وكلاء حضاريين للغرب . ننقل ما ينتج . ونترجم . ونؤلف  
مترجمين . منسقين بين المعارف . ولم نقم بمهمة حبك أى اتمام الاصلاح  
الدينى على نحو جذرى ثم نقله الى نهضة شاملة . وفرحنا بألقاب  
مفكرين : وضعى . بنبوى . مثالى . واقعى . علمى . وجودى . تحليلى .  
رومانسى . كلاسيكى . تكعيبى . سربالى . وأعطيناهم الحوائز فى عيد  
العلم حتى أصبحوا غفقات سرعان ما تنفجر : لأنها مجتثة الجذور ،  
أمام أى مد أصيل من تراث الآمة وتاريخها .

## ٥ — ما الفرق بين ما يتم من نقل ، عن شتكر الغربى وما كان يحدث في فترة ازدهار الحضارة العربية ؟

نشأت حضارتنا القديمة بفضل الوحي • فقبل الوحي كان لدينا  
اشعر العربى وكان فيه سجل حياة العرب • وكان دين بعض العرب  
والعادات وعقائد واعظم اعربيه موروثه • ولكن بفضل الوحي  
وحوله نشأت الحضارة الاسلاميه • وعد امتد الوحي بسنه كان نداء  
لواع « سبب انزل » ومنطور منكيف مع القدرة البشريه « الناسخ  
والمسوح » • وبعد عصر الفتح بدأت الترجمة بالاعرف على  
حضارات لآخرى دون ما تخوف أو تهيب أو اتهام بأنها أمكر مستورده •  
وتمت ترجمه عده مرات أما من خلال لغات متوسطه كسريديه  
و مباشره من اليونانيه إلى العربيه • وناسس ، ديوان الحكمة ، يهد  
العرض • ورست الدولة ترجمه والمرحلي • ولكن لم تستمر الترجمة  
أكثر من قرن من الزمن • القرن الثانى • حتى ظهرت بعده بوادر  
التأليف • وخرج الممكرون نملون لتقديم وسدعون الجديد • مخرج لدينا  
الكندى والفارابى وابن سينا بعد ثابت بن قرة • وحسن بن اسحق •  
واسحق بن حنين • ومضى بن عدى كمتترجمين • قاموا بالشرح ثم  
بالتأليف • استطاع القدماء الانفتاح على الحضارات اسابعه بلا تحيز  
مسبق وتمثلها • واستعاب ما تنفق مع الذات والرد على ما بخلفها •

أما نحن الآن • فلا نحن وعين بما فعله القدماء • ولا درسنا  
عمليات التمثيل والاستيعاب ، وكيفية التعبير عن مضمون الذات بلغة  
العبر • وأصالة الأنا بمصطلحات ومفاهيم الآخر دون ما وقوع في  
الاغتراب • ولا نحن استأنفنا نفس العملية مع الحضارات الغزيرة  
المجاورة الحالية وعلى رأسها الحضارة الأوربية • فانفصلنا عن القدماء •  
وجهلنا التراث • ونقلناه كما دون فهمه كفا • وترجمنا من الغرب دون  
ما تمثل أو وعى أو استيعاب • فتراكم الكم الغربى عن وافد • فحدثت  
الازدواجية الثقافية بين أنصار القديم • أهل السلف • وأنصار الحدد ،  
العلمانيون الغربيون • ووقع الفجاء في شخصتنا القومية بين الأثر



والجامعة ، بين التعليم الدينى والتعليم الدنيوى • فتراكم فوق الواقع علم القدماء • والعلم العربى ، وأصبح عقل الأمة مشحونا من هذين المصدرين دون ما وحدة ، ومطحونا بين دفتى الرضى دون ما خلاص • فوقع الاغتراب فى حياتنا ، الاغتراب عن القدماء ، والاغتراب عن المحدثين • وأصبح البعض يمثل أهل السلف ، والبعض الآخر يمثل الخلف • البعض يرى نفسه فى فكر الفقهاء أو الصوفية أو المتكلمين والبعض الآخر يرى مستقبله مع الماركسيين أو الوجوديين أو العقلانيين أو الاشتراكيين أو الراسماليين • والحاضر نفسه محاصر بين هؤلاء وهؤلاء لا يجد له مخرجاً • وكلاهما نقله بصرف النظر عن مكان النقل ومصدره • وطالت فترة التعليم عن الغرب أكثر من اللازم • فما زلنا نترجم أكثر من قرنين من الزمان • ومازلنا نقيم مشاريع الترجمة ، ونرى نهضتنا فى الترجمة دون ما استيعاب أو ادراك لوظيفة التعلم وعدم تمييز فصل القدماء بين علوم الوسائل وعلوم الغايات • ولم يظهر فينا الابداع الا فى نقاط متفرقة وعند افراد معدودين انزلوا عن مجتمعهم حرصاً على وعيهم الذاتى المستقل ( جمال حمدان ) •

## ٦ — حدث انهيار هائل فى الفكر والثقافة فى السنوات العشر الماضية • ما تفسرك بسهولة هذا الانهيار والتغير فى المفاهيم ، وتقبل الناس لهذا التغير ؟

لقد بدأ الانهيار منذ أكثر من عشر سنوات ، ولكن آثاره هى التى بدأت فى الظهور بشدة منذ عشر سنوات • فقد بدأ فجر النهضة العربية والاسلامية منذ القرن الماضى ابتداء من ثلاثة تيارات متميزة ومتقاربة فى آن واحد • التيار الاصلاحى ابتداء من الأفغانى ، والتيار الليبرالى ابتداء من الطهطاوى ، والتيار العلمانى ابتداء من شبلى شميل • وقد استمر كل تيار عند ممثليه ولكنه ابتداء فى الزبوط بمجرد الارتفاع ، وكأن الصاروخ قد وقع بمجرد الانطلاق ، ولم يستطع اختراق حجب الفضاء • فقد هبط الاصلاح الدينى من الأفغانى الى

محمد عبده إلى المنتصف . بعد أن أثر ترك اسورات السياسية وفضل الاعداد التربوي ، وشارك في الثورة العربية ثم انقلب عليها . ثم هبط مرة أخرى إلى النصف عند رشيد رضا . وتحول الإصلاح إلى حركة سلفية . تم حاول حسن البنا تلميذ رشيد رضا النهوض من جديد عن طريق تجديد الجماهير . وأصبحت جماعة الإخوان المسلمين كبرى الحركات الإسلامية الحديثه . ولكن اصطدام الحركة بالثورة المصرية وبالتورات العربية الأخرى جعلها تنزوي . وتتشكل بين جدران السجون فخرجت الحركات الإسلامية عنيقه متصلبة لا تقبل الحوار وتكفر كل ما عداها كرد فعل على ما حدث للحركة الإسلامية على يد الثورات العلمانية . فتحول الإصلاح إلى سلفية . والانفتاح على حضارات الآخرين إلى انغلاق على الذات . وتقلص المشروع الإسلامي في مواجهة الاستعمار والصهيونية في الخارج . والتسلط والمفقر في الداخل إلى مجرد اعلان الحاكمية كشعار ومبدأ .

كما تحولت الليبرالية التي بدأها الطهضوي إلى قومية مصرية ، وليبرالية عربية عند لطفى السيد . وطه حسين . والعقاد . وتحولت الاستتاره إلى تعقيم ، والحرية إلى تسلط . بعد الثورة المصرية وسيادة الرأي الواحد والحزب الواحد . وانقلب الفكر الليبرالي إلى فكر سلطوى وظيفته تبرير قرارات السلطة . وانتهى تعدد الاحزاب إلى حزب السلطة . وخاف الانسان انجهر بالرأى . وانتهت حرية الصحافة ، وكأن الليبرالية كانت انجازا سطحا عصفت بها النظم الثورية باسم الانجازات الاجتماعية .

كما انتهت العلمانية العلمية إلى عكس ما انتهت إليه ، وانقلب اسماعيل مظهر من العلم إلى الدن ، وتحول المجتمع كله من العلمانية إلى الدولة الدينية . وأصبح العداء لغرب تعصبا وعداء للآخر دون ما نقد أو وعى حضري بالذات . وازدوج العلم مع الايمان ، أو ارتبط بفعل المعجزات عن طريق التكنولوجيا ، وأصبح مفتاحا سحريا لمشاكل العصر .

والسبب الرئيسي لهذا الانهيار الذي بدأنا نرى آثاره المدمرة هو ان بدايات كل تيار لم تكن بدايات جذرية • فالاصلاح الدينى ظل أشعريا في أسسه النظرية ولم يتحول الى الاعتزال ، وكان النمط الغربى له في الصناعة والقوة والنظم البرلمانية نمطا للتحديث • والتيار الليبرالى أيضا نشأ على منوال الغرب وبناء على الاعجاب بمبادئ الثورة الفرنسية • ولكنه كان مجتث الجذور • لا يؤصل مفاهيم الحرية والمساواة من الداخل أى في تراث الأمة • فتحوّلت الليبرالية الى ايديولوجية الطريقة الحاكمة وظل الشعب في جهل وتخلّفه التاريخيين • أما التيار العلمانى فنشأ أيضا مجتث الجذور لا أصول له ولا منابت • مقلدا للغرب • فسرعان ما انتهى الى التغريب والانعزال عن المرافد الرئيسى التاريخى في ثقافة الجماهير • ولو كانت هناك بدايات أساسية جذرية مؤصلة لاستمرت النهضة وعاشت فترة أطول •

#### ٧ — ما جوهر الأزمة في تصوركم ؟

جوهر الأزمة هو عدم ارساء شروط النهضة من منظور تاريخى سواء في ابحاث عن الجذور الماضية أو في سير أعماق الحاضر أو التخطيط لمراحل مستقبلية • فلا يمكن تغيير المجتمعات بين يوم وليلة بناء على نمط خارجى هو في الغالب النمط الغربى •

#### يكمن اذن جوهر الأزمة في الآتى :

(أ) عدم البحث في الجذور • فالتخلف له جذور في الماضى • وانتسلط له جذوره • والمفقر أيضا له جذوره • وما لم يتم القضاء على هذه الجذور فانه لا يمكن حل الأزمة نهائيا ، وسنكتفى بالمسكتات الوقتية لها ، ولكن سرعان ما تعود الأزمة للظهور • والجذور في التراث لأن التراث هو المرافد الاساسى في وجدان الجماهير الذى يكون ثقافتها ، ويعطيها نظرياتها • ويوجه سلوكها • فطالما لم تنتزع جذور الأزمة من التراث القابع في وجدان الجماهير غستظل الأزمة قائمة •

(ب) عدم رصد دقيق لمكونات العصر ومشاكله الرئيسية وتحويل ثقافة الجماهير واعادة بنائها طبقا لحاجات العصر • فقتل الثقافة دائما في جانب محافظة تقليدية كأساس لانجازات اجتماعية ثورية مثل الاصلاح الزراعى والتأميم والتصنيع وانقطاع العام • فاذا ما اختفت القيادة الثورية بالوفاة أو بالثورة المضادة انتهت الانجازات الاجتماعية وانقلبت رأسا على عقب دون ان تتحرك الجماهير لأن قواها الذهنية لم تتغير ولم تواكب الثورة •

(ج) عدم الاحساس بالمراحل التاريخية ، وغياب الوعى التاريخى فى وجداننا المعاصر • فنكون محافظين تاريخيا وننشأ الليبرالية على النمط العربى مع أنه الأجدى ايجاد البديل الاعتزالى من الداخل • ونكون مجتمعات تراثية مازال الدين فيها أحد المكونات الرئيسية لثقافتها ، ونحاول أن نقيم دولا علمانية على النمط الغربى فيثور المد الدينى ويثار ويشدد ويقضى على كل محاولات للتحديث • ونكون مجتمعات خرافية سحرية ونحاول أن نؤسس مجتمعات علمية صناعية فننظر الى الآلة نظرتنا للمعجزة ، والى التكنولوجيا نظرتنا الى السحر • فلا نحن مجتمع سيرى الاشتراكية أو العلمية أو العقلانية فى جيلنا بل نحن مجتمع م مهد لها عن طريق نقد الموروث ، والتحرر من التقاليد ، واعتبار الطبيعة مصدرا للعلم • والانسان مركزا للكون • الاحساس بالمرحلة اذن ضرورى حتى لا نقع فى السلفية التى تحيل الحاضر الى الماضى ، ولا نقع فى الطفولة اليسارية التى تريد تحويل الحاضر الى المستقبل فتسبق الاحداث ، وتريد الحصول على النتائج دون المقدمات ، فنضع العربى أمام الحصان •

## ٨ — ما السبيل الى الخروج منها ؟

السبيل الى ذلك هو تحديد موقفنا الحضارى الذى يتجلى فى ثلاث اتجاهات (١) :

---

(١) وهذا هو جوهر مشروع « التراث والجديد » .

١ - إعادة بناء التراث القديم حتى يمكن القضاء على معوقات التقدم من الجذور ، وإيجاد البدائل التي نرسى عليها أسس التقدم الدائم دون ما خوف من رده أو انتكاسة أو انهيار أو ثورة مضادة ، أو أحياء للمحافظة كتثير تاريخى سائد فى وعى الجماهير . ويتم ذلك عن طريق ايجاد البديل فى كل علم تقليدى ، من الاشعريه الى الاعتزال ، ومن الفقه الافتراضى الى الفقه العلمى . ومن النص الى الواقع ، ومن النقل الى العقل ، ومن الاخرة الى الدنيا . ومن العبادات الى المعاملات ، ومن ترك الدنيا والزهد الى الالتزام بها والعمل بداخلها . ومن انفاء عن الذات الى ابقاء الذات . ومن الالهيات الى الانسانيات . وذلك يعنى إعادة قراءة التراث طبقا لحاجات العصر .

٢ - أخذ موقف من التراث الغربى باعتباره التراث الذى نقف منه موقف التحدى . فلا يمكن الابداع طالما أن التراث الغربى قد انشر خارج حدوده طاغيا على الثقافات المحلية وقاضيا عليها . لا بد من أخذ موقف منه ، ورده الى داخل حدوده الطبيعية حتى يمكن التحرر منه وابرار الثقافات المحلية كشرط للابداع ، والانتقال من مرحلة نقل المعرفة الى ابداع العلوم . ومن مرحلة تقليد الفنون الى الابداع الفنى . وبالتالي تنشأ بيننا وبين الآخر علاقة صحيحة لا علاقة تبعية أو تقليد .

٣ - ايجاد نظرية فى التفسير تعيد قراءة النصوص المقدسة طبقا لحاجات الواقع . فالواقع هو الحاضر . وهو المحك فى إعادة بناء التراث القديم أو أخذ موقف من التراث العربى . المخرج من الأزمة هو التنظير المباشر للواقع ، وحصر قضاياها ، ورصد مشاكله ، والتعرف على مصيره ، ثم أخذ ذلك كله فى الاعتبار وإعادة وضعه داخل الثقافات الوطنية للجماهير ، والكتاب المقدس فى مركزها ومحورها الأول . لا بد أن تكون لدينا نظرية فى التفسير ، وفى قراءة النصوص . وفى فهم الواقع ، حتى يمكن أن تحدث الوحدة فى شخصيتنا القومية بين حضارة الكتاب وحضارة الطبيعة .

والقادر على القيام بهذا الدور هي الطليعة المثقفة الواعية بالتاريخ . القائدة لحركة الجماهير ، والقائمة بعملية التنوير . فهي الأقدر من الأحزاب السياسية والمؤسسات الثقافية . وقد كان الوعي الفردي باستمرار هدفه الوعي الجماعى . وكلاهما يكونان الوعي التاريخى . لا يوجد مخرج للآزمة عن طريق القرارات بل بالعمل المهادى الطويل لبناء ثقافة الأمة واعادة تحديد دورها فى التاريخ<sup>(١)</sup> .

---

(١) وقد تم تحقيق كثير من هذه النظمات و كتابنا بعد ذلك على مدى عشر سنوات . انظر مثلا ، « موقفنا الحضارى » ، « التراث والنهضة الحضارية » ، « الفلسفة والفن » ، « التراث والتعمير الاجتماعى » ، « التراث والعمل السياسى » ، « كيوه الاصلاح » ، « الفكر الاسلامى والتخطيط لدوره الثقافى المستقبلى » و « دراسات فلسفيه » ص ٩ - ٢٢٧ ، « التحول المصرى » ، القاهرة ١٩٨٨ ، وايضا « من الوعي المردى الى الوعي الاجتماعى » ، « لماذا غاب بحث الانسان فى مراثى القديم ؟ » ، « لما غلب بحث التاريخ فى مراثى القديم ؟ » فى « دراسات اسلامية » ص ٢٤٧ - ٥٦ ، « التحول المصرى » ، القاهرة ، ١٩٨٠ ، وايضا « التراث والتجريد » ، « موقفنا من التراث القديم » ، المركز العربى للبحث والشر ، ص ٢٠٣ - ٢١٦ ، القاهرة ١٩٨٠ ، وايضا « من العقيدة الى الثورة » محاولة لاعادة بناء علم اصول الدين ، خمسة مجلدات ، مذبولى ، القاهرة ١٩٨٨ .



## ب - قضية الديمقراطية

**السؤال الأول :** ان ازمة الحرية والديمقراطية في عاين العربي الراهن هي اولى الازمات وسببها جميعا . وقد ضاعت كل محاولانا الاخيرة هباء من اجل تغيير الهياكل الاجتماعية والاقتصادية وذلك لان قضية الحرية والديمقراطية لم تحل بعد . وهي الاساس النفسى والسلوكى الذى يسمح بالتغيير الجذرى لمجتمعاتنا أو تقف حجر عثرة أمامه . لقد حاول الضباط الأحرار في ثوراتنا العربية الأخيرة على مدى ربع قرن من ازمات أحداث تغيرات جذرية في نظمنا الاجتماعية والسياسية : القضاء على الملكية . التحرر من الاستعمار . القضاء على الاقطاع . تأسيس القضاء العام . توجيه الدولة للنشاط الاقتصادى .. إلخ . ولكنهم خلقوا أزمة الحرية والديمقراطية ، فسيطر الراى الواحد . واختفت المعارضة ، وأصبح فكرنا القومى كنه نبريريا اعلاميا مؤيدا للسلطة القائمة . طلع الضباط الأحرار دور المفكرين الأحرار . فوضعوا العربية أمام الحصار . وأصبح التناقض واضحا بين فئدة ما قبل الثورات العربية الأخيرة التى سادها الليبرالية فى الاقتصاد وفى الفكر : مجتمعات اقطاعية رأسمالية حليفة للاستعمار ولكنها تقف بحرية انحر والراى والتعبير . وفتره ما بعد الثورات العربية التى سادت الاشتراكية فى الاقتصاد وفى الفكر : مجتمعات استرايية مناهضة للاستعمار ولكنها مخنوقة الفكر ليس لها الحق فى التعبير عن آرائها .

ان قضية الحرية والديمقراطية فى بلادنا هي اشرط الأساسى لكل تحديث ، والتحديث هو الشرط الأول لأى تغيير فى الأبنية الاجتماعية . فنحن نعيش فى مجتمعات متخلفة ولا يمكن تغيير أبنيتها الا من خلال قضية التخلف . فما أسهل من تغيير نظام اقتصادى اقطاعى أو رأسمالى الى نظام اشتراكى والتخلف قائم فى النظامين فى

صورة دكتاتورية النظام أو فوقيته أى بذائه من السلطة وبفعل الدولة .  
فاحداث التقدم فى المجتمعات المتخلفة شرط أساسى سابق على تغيير  
أبنيته الاجتماعية . ومن مظاهر التخلف فى مجتمعاتنا أولوية القمة على  
القاعدة . والسلطة على الشعب . والحاكم على المحكومين . والرئيس  
على الرؤوسين ، فنحن نعيش فى مجتمعات أبوية السلطة فيها لرئيس  
القبيلة ، وكبير العائلة ، وأب الأسرة . وشرطى الطريق ، وشيخ الغفر .  
وعمدة القرية . ولا يمكن أن تتغير الأبنية الاجتماعية الا بعد ثورة  
العائلة على كبيرها ، والقبيلة على رئيسها ، والأسرة على أبيها ، والطريق  
على شرطيه ، والقرية على عمدتها . والغفر على شيخه . أى عندما يكون  
للقاعدة حق مناقشة القمة وفرض حقوقها عليها أو انتزاعها منها بحيث  
يتساوى الطرفان : القاعدة والقمة ، الرئيس والرؤوس ، الحاكم  
والمحكوم .. الخ .

ان أزمة الحرية والديمقراطية فى مجتمعاتنا الحالية انما ترجع الى  
المرحلة التاريخية التى تمر بها . مرحلة النهضة بعد مرحلتى الاحياء  
والاصلاح الدينى . فقد مر الغرب بمرحلة الاحياء فى القرن الرابع عشر  
وبمرحلة الاصلاح الدينى فى الخامس عشر ثم وصل الى مرحلة  
النهضة فى السادس عشر . وتتمثل هذه المرحلة ، فى القدرة على نقد  
الموروث ، واعمال العقل ، والاعتماد على الجهد الانسانى وحده  
دون تسليم بسلطة النقل أو بمسلطات السلطات الدينية أو السياسية ،  
واكتشاف العالم الخارجى ، واعتبار الطبيعة مصدرا للعلم والمعرفة  
والأخلاق والدين والقانون . ثم ظهرت العقلانية فى السابع عشر  
من أجل سيطرة العقل على المعارف الانسانية وتفجيره فى فلسفة  
المتنوير فى الثامن عشر حيث تم قلب النظم السياسية من ملكية الى  
جمهورية فى الثورة الفرنسية حتى ظهور الاشتراكيات والثورات العلمية  
والصناعية فى التاسع عشر ثم أزمة القيم والحضارة ومراجعة النفس  
الحساب فى القرن العشرين . وبالتالي فان نقل مجتمعاتنا العربية من  
مرحلة التقليد والموروث والسلطة الى مرحلة الاجتهاد والتجديد

وحرية البحث هو الشرط الأول لاجتثاث أى تغير في النظم السياسية والاجتماعية .

ولتحقيق ذلك يجب البحث عن الجذور التاريخية لأزمة الحرية والديمقراطية في وجداننا المعاصر ثم اقتلاعها من أساسها حتى تتحول مجتمعاتنا وتتهتز أبنيتها تحت معاول النقد . ونقد الموروث والمسلّمات والمقدسات هو البداية الحقيقية للتغير اجتماعي . ولما كان النقد لا يتم الا بالعقل ، كان استعمال العقل هو بداية تنشيط مجتمعاتنا وتحريكها . والعقل هو العقل الطبيعي المرتبط بالحس والمشاهدة والتجربة ، وبه يتم التأكيد على حرية الانسان واستقلال ارادته ودوره في التاريخ وسيادته للطبيعة ومساواته للآخرين . يمكننا حينئذ اجتثاث هذه الجذور التاريخية التي تكمن وراء أزمة الحرية والديمقراطية وعلى رأسها ساطوية التصور ، وحرفية التفسير ، وتكفير المعارضة ، وتبرير المعذبات وهدم العقل . بعدها تستطيع مجتمعاتنا أن تواجه مشاكلها الفعلية وتعيد الاختيار بين الابنية السياسية والاجتماعية المختلفة طبقا لمصالحها واحتياجاتها .

**السؤال الثاني :** يصعب القول أنه كانت لدينا تجارب برلمانية تقليدية بعد ثوراتنا العربية الأخيرة في فترة ما بعد الاستقلال السياسي بل كانت في ظاهرها برلمانية وفي حقيقتها تسلطية . فالبرلمانات كلها كان يسودها حزب الأغلبية ، وهو حزب السلطة الحاكمة سواء الذي كونه السلطة بعد الحكم مثل الاتحاد الاشتراكي العربي في مصر أو الذي تكون قبل الوصول الى الحكم مثل حزب البعث العربي الاشتراكي بسوريا والعراق . وكانت مهمة الحزب تقرير قرارات السلطة وتأييدها سياسيا دون مناقشتها أو نقدها . وكانت نسبة الخمسين في المائة من الفلاحين والعمال مجرد مظهرها . ولم يعبر ممثلو هذه الفئة . وهي أكثر من نصف مجتمعاتنا عددا . عن مصالح العمال والفلاحين بل كانوا يعتبرون أنفسهم جزءا من السلطة الحاكمة . وان كان تعدد الأحزاب قبل ثوراتنا العربية الأخيرة معابا في بعض جوانبه بسبب

انتساب على السلطة ، والمنافسة الشخصية ، وتمثيلها للاعطاء ، وتعاونها مع الاستعمار والقصر الا أنه استطاع الحفاظ على الحرية وحقوق المعارضة السياسية وظهور أجنحة وطنية تقدمية واشتراكية في احزاب الاعلية في ذلك الوقت مثل انطبعة الوفدية .

أما تجربة الحزب الواحد فهي وان دنت تعبر عن مصالح الاعبية في الحرية والاشتراكية والوحدة الا انها كنت تمثل دكتوريه السلطه القائمة ولا تسمح بالمعارضة أو بتكوين أجنحة فيها . وادليل على ذلك فشل تجربته المناهضة ثم تحولها الى احزاب مستقلة عندما بدأ منبر اليسار أو حزب التجمع الوطنى انتقدى الموحدى في مصر القيام بالمعارضة الجادة وتقديم البرامج البديلة عن برامج الحكومة . أصبح الحزب الواحد هو حزب الحكومة ، وغاب عنه دوره في قياده الجماهير والدفاع عن مصالحها . وكان بحكم تكوينه من تحالف قوى اسعبت العامل أن غاب دوره في الصراع بين حقوق الاعلية ومصالح الأقلية . فأصبحت الرأسمالية « الوطنية » حليفا لعمال واسلحين ! وانضم الى الحزب الواحد كبار الملاك والصناع ورجال الأعمال وكل من يرغب في الوصول الى مراكز السلطة . ويرجع السبب في ذلك أيضا الى التخلف وأهم مظاهره التبعية للسلطة . وسيطره الفهم على القاعدة ، وتسلط الواحد على الكثير .

ويبدو أن هذه الواحدية في الحكم تنبع من طبيعة المخزون الحضارى عند الناس . فحتى لو كان هناك نظام ديموقراطى ليبرالى لحولته الناس بالضرورة الى نظام تسلطى ، فالجماهير تود عبادة الأفراد وتألبيه الحكام . قاله مسيطر على العالم ، وفرعون إله مصر ، وكما قال هيجل من قبل : في الشرق واحد فقط هو الحر والباقي كلهم عبيد ، وما وصفه علماء الاجتماع والتاريخ على أنه « الاستبداد الشرقى » ، وما طالب به المصلحون في القرن الماضى من أنه لا يصلح الأمة الا « المستبد العادل » ، وما يقوله بعض العلماء المحدثين من أن نمط التحديث في الشرق هو الحاكم القوى صانع الدرامة القوية في مقابل نمط التحديث

الغربي الليبرالي ، كل ذلك تعبير عن بناء حضاري أساسي في وعي الجماهير . ولكن المهم هو توظيف هذا التصور الهرمي للعالم لصالح القاعدة وليس لصالح القمة . وبالتالي يكون قيام أيديولوجية سياسية واحدة تتبع من حضارة الأمة . وظهور زعيم واحد . منقذا للأمة اعتمادا على الولاء المزدوج بين الزعيم والأمة هو نمط التحديث في مجتمعاتنا . ولما كان هذا الدين هو حضارة الأمة والثورة هو مستقبلها كان الدين الثوري أو الاسلامي السياسي هو أيديولوجية الأمة والمشيخ أو الامام هو زعيمها بلاضافة الى الرأي والمشورة بين الحل والعقد دون تسلط أو طغيان البعض ودون خوف أو جبن أو تململ أو نفاق البعض الآخر . وبالتالي يمكن الجمع بين الحزب الواحد الذي يعبر عن قلب الأمة وحضارتها واستفراغها في التريخ وبين تعدد الأحزاب الممثلة في تعدد وجهات النظر من خلال الثوري . وثورة ايران العظمى خير شاهد على ذلك . فمستقبل الأمة مرهون بانشاء الحزب الاسلامي الثوري الذي يعبر عن نراث الأمة ومصلحة الجماهير بقيادة العلماء .

### السؤال الثالث : لما كانت أزمة الحرية والديموقراطية تتمثل

أساسا في الانفراد بالرأي الواحد ، رأي الحكومة ، وتكفير كل ما عداه من الآراء فان قيام جبهة وطنية يكون هو الحل الأمثل لتسريع جميع الاتجاهات وحققها في التعبير على قدم المساواة . ولقد قامت حركات التحرير كلها على أساس جبهات وطنية في فيتنام وكوبا والجزائر وايران وفلسطين الا الثورات العربية التي انفرد أحد تياراتها بالعمل السياسي والحكر على جميع التيارات السياسية الأخرى .

ولا تعنى الجبهة الوطنية مجرد التعاون السياسي على مستوى التحقيق الفعلي للبرامج السياسية بل تعنى أيضا الاتفاق على الحد الأدنى من الأهداف القومية التي لا يختلف عليها أحد . فمثلا بالنسبة لمجتمعاتنا العربية تتحدد أهدافنا القومية في ثلاث : الأولى تحرير

الأراضي المحتلة والقضاء على جيوب الاستعمار في المنطقة واستئصال الغزو الصهيوني لها ، أى القضية الوطنية . والثانى . القضاء على جميع مظاهر التخلف ، مثل التفاوت الطبقي ، الأمية ، البيروقراطية . التسلطية ، المركزية ، أى القضية الاجتماعية . والثالث ، تحويل الكم الجماهيرى الى كيف والقضاء على سلبية اجماهيم ولامبالاتها واشراكها فى الحكم أى قضية الحرية والديموقراطية . يمكن اذن الاتفاق على هذا الحد الأدنى من الأهداف القومية : الاستقلال الوطنى ، والمعادلة الاجتماعية ، والحرية والديموقراطية بحيث تلتقى عليها جميع الاتجاهات السياسية .

ومع ذلك يمكن تعدد المداخل النظرية لصياغة هذه الأهداف . فقد يكون الاطار النظر لأحد الاتجاهات السياسية هى الماركسية ، وقد يكون عند اتجاه آخر هو الاسلام الثورى . وعند اتجاه ثالث الوطنية الديموقراطية ، وعند اتجاه رابع الليبرالية ، ولكنها تصب جميعا فى وحدة الأهداف القومية . فتعدد المداخل النظرية ووحدة البرامج السياسية هو شرط تأسيس الجبهة الوطنية . ويكون المحك فى النهاية هو قدرة الاطار النظرى لهذا الاتجاه أو ذاك على اقناع الجماهير وتجنيدىها وعلى تشخيص الواقع وتقديم الحلول لمشاكله . كما تتمتع المناهج العملية لتحقيق الأهداف القومية . فقد يبدأ اتجاه بتجنيد العمال والفلاحين أى الطبقة العاملة . وقد يبدأ اتجاه آخر بتجنيد المثقفين ورجال الدين . وقد يبدأ فريق ثالث بمحو الأمية أولا . وقد يبدأ فريق رابع بمحاولة اقامة ثقافة وطنية واحدة تكون بوتقة لصهر القوى الوطنية . قد يبدأ اتجاه بتربية الأفراد ، وقد يبدأ اتجاه آخر بتغيير الهياكل الاجتماعية ، وفريق ثالث بتغيير نمط الانتاج الزراعى الى النمط الصناعى . فتعدد الأساليب العملية يشابه تعدد الاطراف النظرية فى نطاق وحدة الأهداف القومية . ولنضرب المثل بمصر حاليا . اذ تتفق الاتجاهات السياسية الرئيسية فيها على عدم الاعتراف بالكيان الصهيونى ورفض معاهدة السلام المصرية الاسرائيلية وهى



الاتجاه الاسلامى عند الخوان ، والاتجاه اليسارى بجميع فصائله الممثلة فى حزب التجمع الوطنى ، والناصرية الممثلة فى رفاق عبد الناصر وحركة الضباط الاحرار ، والاتجاه الليبرالى التقليدى الذى يمثله حزب الوفد . هنا يمكن اقامة جبهة وطنية من أجل الدفاع عن حق الجمع فى التعبير الحر ومن أجل رفض معاهدة السلام ومازالت الاراضى العربية محتلة ، والاطماع الصهيونية قد تجاوزت الأرض والشعب الى الحضارة والتاريخ لتكون الصهيونية التاريخ الأوحد لشعوبنا .

**السؤال الرابع :** صرح أن الحركات النقابية لدينا لم تلعب دورا رئيسيا فى حياتنا السياسية وذلك لان أى تنظيم من القاعدة ولا يخرج

من القمة لا يكون له أى أثر لأن وعينا التاريخى لم يعط للشعب أى دور فى تقرير مصيره . وكان الأمر موكولا اما للارادة الالهية أو للزعامة النبوية الالهية المخلصية . وبقتصر دور الشعوب على الطاعة والتنفيد أو التأييد والتمجيد . وقد كان بعض النشاط الذى تمارسه النقابات يرجع أساسا للايديولوجيا السياسية التى اعتنقها العمال وليس لدور النقابة وثقلها فى التحرك السياسى .

وبالاضافة الى أن وعينا التاريخى لم يكثرث بدور الشعوب فان طابع المجتمع المتخلف جعل النقابات أيضا لدينا على هامش الحياة السياسية . ويتمثل هذا الطابع فى النظم السياسية التسلطية التى سادت مجتمعاتنا والتى لم تكن تسمح بوجود أية مؤسسات مستقلة تراجع عليها قراراتها مثل المؤسسات الدستورية أو التعليمية أو القضائية ومنها المؤسسات النقابية . كما أن قادة النقابات كانوا أقرب الى تنفيذ أوامر السلطة السياسية منهم الى تمثيل مصالح العمال وجماهير النقابات مثل قادة المؤسسات كلها حتى ولو كانوا فى الظاهر منتخبين الا أنهم فى حقيقة الأمر مرشحو الحكومة . كما أن الطابع البيروقراطى للنقابات أفقدها حركتها ونشاطها . واقتصر دورها على جمع الاشتراكات اجباريا من المنبع ، وعمل مؤتمرات دورية لتأييد السلطة . وبعض الأنشطة الجزئية فى ميدان الخدمات الاجتماعية . راجع مر أعضاء النقابة نتائج ملموسة

من انضمامهم اليها ، ولم يشاهدوا نضال زعمائها دفاعا عن مصالحهم ،  
مما جعلهم أقرب الى السلبية منهم الى الايجابية •

ومع ذلك ، فان تكوين الجمعيات والهيئات وانقابات المهنية في  
هذه الظروف خطوة ضرورية لتحريك القواعد ، وتجنيد الجماهير ،  
وربط السياسة بمصالح الناس دون الاكتفاء بالشعارات العامة ، خاصة  
اذا ما أفرز كل تجمع زعاماته الخاصة ، والتفت حولها جماهير النقابة ،  
والمطالبة بالحد الأدنى من الحقوق ، والتنسيق مع باقى الجماعات ،  
والمطالبة بحق التعبير والنشر فى الجرائد والمجلات النقابية ، والانضمام  
الى الاتحادات العربية والدولية ، والقيام بمهام القربية السياسية  
للقائمين •

ان الانتقال من مجتمع السلطة الى مجتمع المؤسسات ومن مجتمع  
الأفراد الى مجتمع القوانين هو الذى سيسمح بتنشيط النقابات  
ومشاركتها فى الحياة السياسية • وتلك مهمة التحديث الشامل لمجتمعاتنا  
العربية •

### ج - من بيروت الى النهضة : أسئلة واختيار

ث. ج. : أود أن ننطلق في هذا الحوار من سؤالين أساسيين :  
ما هو المشكل الرئيسي للتاريخ وللواقع العربي الاسلامي ؟ وما هي  
الاشكالية المركزية لوضعنا الفكري - الثقافي في نظركم ؟

ح. حنفي : لو اردت أن أعبر ليس فقط عن همي أنا ، بل عن  
هموم المثقفين العرب ، وأسمح لنفسى بالحديث باسمهم ، لقلت أننا  
نعاصر ظاهرة فريدة في تاريخ المثقف العربي ، هذه الظاهرة هي ظاهرة  
الاحباطات المستمرة ، الاجهاضات المستمرة ، وكأننا نقع بمجرد أن  
نتعلم السير ، لم يحاول أحد حتى الآن ان يفكر : لماذا حاولنا ولكن هذه  
المحاولة تنتهي باستمرار الى فشل اقرب مما نتوقع ، حتى اننا نبذر  
ولا يأتي حصاد ؟

أعطى نماذج من التاريخ ، واسمحوا لي أن أعطى نماذج من مصر ،  
ونماذج من العالم العربي ... بعد تعاليم الطهطاوي ، وتعاليم الافغانى  
وغيرهما ، قامت ثورة عرابي في ١٨٨٢ باسم الدستور ، والدفاع عن  
الفلاحين ، والحرية ضد توفيق المتعاون مع الانجليز . فالى ماذا انتهت  
الثورة ؟ اجهاض مبكر . وفشل ، واحتلال . كانت المحاولة من الجيل  
الثاني . لطفي السيد وغيره . ومنها خرجت الاحزاب الوطنية المصرية .  
قامت ثورة ١٩١٩ بناء أيضا على فكرة الشعب ، والحرية والدستور  
والنضال ضد الاستعمار ... وماذا كانت النتيجة ؟ انتهت أيضا الى

---

منذ العدد ٢٣ من « الثقافة الجديدة » قررنا ان نجعل من احبناح بيروت ، من وضع  
القضية الفلسطينية ، ومن انتشار ابرص الإمبرانيلى ، مدخلا ، وما نحن بسمير بتخصيص مكان  
الفراءد والاسئلة . نخرج في هذا العدد حوار مع د. حسن حنفي سم على اثر « ندوة اصلاح  
الجمعية المرموز في القرن ادمبع بشر » . وبم طرحه د. حمر من وجهة نظر في تحليل اوضاع  
للعربى الحديثة ، واعاد صيغة اشكاليته . لا يكتم القوا بأن الحوار - اجدال هو  
الصيغة التى يحسب وضعها الراش . وهو بها ونسبنا لنقود الحوار ، لان المهم هو  
كيف نطو الحوار نحو معرفة ، مؤسسة ومعمرة . يرمى الى الحوار في نكامله . الى المقاومة في  
امكنا . الى الدؤال في صوره

نوع من الليبرالية لا كنظام سياسى ، ولكن كنظام اجتماعى ، كان  
الاقطاع ، وبالتالي قشلت الحياة السياسية وضعفت قضية العدالة  
الاجتماعية . وبالرغم من النضال ضد الاستعمار ، كان هناك نوع من  
التعاون مع باشوات مصر الوطنيين ، ولكنهم كانوا يرون ان الحليف  
هو الغرب . ثم بعد ذلك ، بعد ثورة ١٩١٩ . استمر النضال ضد الانجليز ،  
ودخل الفكر الاشتراكى فى اتون المعركة . وظهرت الطليعة الوفدية  
واليسار المصرى . من خلال الحركات الوطنية ، وفى أواخر الاربعينات  
كانت مصر تغلى . وكانت حبلى بالثورة ، واختطفها الضباط الاحرار ،  
وقاموا ربما بأروع انجاز على المستوى الاجتماعى فيما يتعلق بالاصلاح  
الزراعى ، والتصنيع ، وتكوين القطاع العام واعطاء العمال حقوقهم ،  
ولكن تحولت الثورة الى ثورة مضادة من الداخل ، وتحول المشروع  
القومى العربى من مناهضة الاستعمار والصهيونية الى الاستسلام .  
من الدفاع عن الحريات الى قهر وتسلط ، من وحدة الأمة الى تجزؤ  
وطائفية وحروب أهلية ، من تجنيد الجماهير وادخالها فى اتون المعركة  
الى نوع من ابعاد الجماهير . وتحول المشروع العام الى ايدى الفئات  
الحاكمة . أقول اذن . هذه هى الظاهرة التى اسميها ظاهرة الاجهاضات  
المستمرة ، ونحن ابناء جيل واحد ، يعنى لو اخذت المناضل العربى  
الذى قارب الخمسين عاما فستجد انه عاصر معظم هذه الاجهاضات ،  
رأى الثورة العربية . ورأى الثورة المضادة ، ولا ندرى كم تجربة  
سيرها أيضا . هذه الظاهرة هى التى اتوقف امامها باستمرار ، وأشخص  
بها المرحلة الحالية التى تمر بها المجتمعات العربية . الا يمكن ان نضمن ،  
مرة . ثورة دائمة بأى شكل كان ؟ كيف نستطيع ان نطمئن الى أن أى  
محاولة — سمها نهضة ، سمها ثورة ، سمها اصلاح ، سمها تمرد ، سمها  
غضب ، لا تهمل التسمية الآن — يمكن أن تنجح ؟ جربنا  
الليبرالية ، والمحافظة الدينية ، والتحالف مع الأحزاب التقدمية .  
جربنا كل شئ ، ولكن مزيدا من الاراضى المحتلة ، من القهر ، ومن  
التفاوت الطبقي ، كأن مشروعنا القومى باستمرار يحتوى فى داخله  
على مشروع قومى مضاد . يعنى اذا كان ابن نخلدون قد وصف تطور

الحضارة بأربعة أجيال : جيلين للنهوض وجيلين للسقوط ، فنحن في جيل واحد رأينا أربعة أجيال . أقول اذن . هذا تشخيص للمرحلة التاريخية ، والتحدى الحقيقي أمامنا نحن المثقفين العرب ، هو طرح هذا السؤال : ما هي شروط الثورة الدائمة ؟ ما هي مقومات النهضة التي لا تحتوى على انتهائها بمجرد بدايتها ؟ كيف تستطيع أن تكون لك رؤية تاريخية ، موضوع تاريخي . خلال العمل السياسى . فلا وعى سياسى بلا وعى تاريخى . هذا يتم فى القومية وكأن كل نظام حاكم لا يهدف الا الحاكم وما بعده الطوفان . ربما كنا نحزن ، لاننا نعيش الآن عصر الهيمنة الاسرائيلية ، ولكن لا بهم الآن ، الذى بهم الآن هو الاعداد لمئة سنة حتى تستطيع ان تضمن بعدها كيف يتحول المد التاريخى لصالحك . أى كيف يمكن اعداد جماهيرك وفكرك ونظمتك الاجتماعية ، وأبنيتك الفوقية وهراكك الاقتصادية ؟ كيف يمكن ان تعد تأكبر قدر ممكن من الضمان مستمينا بالتجارب الماضية ؟ كيف يمكن ان تؤسس ثورات ربما لا تطف أنت ثمارها ، ولكن حتى يمكن بعد ذلك ان تضمن فى هذه المرة ، ان أى حركة تقدم اجتماعى أو اصلاح . أو ثورة لا تكبو بمجرد ان تنشأ ؟ هذه فى رأى هى الاشكالية الحقيقية .

ث. ج . : اذن بالنسبة لكم ، كتتمة للسؤال ، ما هو موقعكم من هذا التأمل ؟

حنفى : ربما موقعى من هذا التأمل هو الآتى أو نتيجة تأملى لهذه الظاهرة هى الآتى : الحاضر ما هو الا تراكم للماضى ، وان المحلل السياسى ، لابد وأن يحلل الحاضر جيدا حتى يعثر على هذا التراكم . نحن شئنا ام لم نشأ مجتمعات تراثية ، أى انها ترى ان الحجة فيها هى حجة السلطة . سلطة الكتاب . سلطة القديم ، سلطة القرائ ، سلطة الوحى ، سلطة النص ، وليس سلطة العقل أو سلطة المشاهدة ، وما أكثر الاستشهاد بـ « قال الله » و « قال الرسول » الذى هو الرئيس ، أو الاستشهاد بالأمثال العامة . وسير الابطال . أقول بالفعل السند الحقيقى لـ « قال الحاكم » و « قال الزعيم » و « قال

اذن . هذا تكويننا ، نحن مجتمع تراثى ، لم نعش بعد عصر نهضة  
بالمعنى الأوروبى ، أى التحول فى نظرية المعرفة . ذلك ان المعرفة الاوربية  
الحديثة لا تأتى من الماضى . من الكنيسة أو من العقيدة ، أو من أرسطو .  
ولكنها تأتى من العقل ومن الطبيعة ومن الحس ، أى ان مصادر المعرفة  
لدينا ، والتي نستعملها كحجة ، هى مصادر قبلية وليست مصادر بعدية .  
وهذا واقع لا مفر منه ، لأننا لم نبدأ حتى الآن تحويل نظرية المعرفة .  
ونظرية الانسان من انه روح أساسا الى انه بدن ، أقول اذن : ان تحليل  
الحاضر من أجل العثور على مكوناته التاريخية هو ما نحتاج اليه . ما الذى  
أشاهد فى بدايات التكوين الثقافى العربى ، ألاحظ انه كان هناك نوع من  
التعددية . بمعنى كانت هناك مذاهب فقهية مختلفة . فرق كلامية مختلفة ،  
وما دامت هذه المذاهب والاتجاهات والفرق تنشأ فى المجتمع فانها تعبر  
عن صراع القوى الاجتماعية الموجودة . وبالفعل كان لدينا عدة فرق وعدة  
عقائد وعدة ثقافات وعدة تصورات للعالم . البعض منها يعبر عن تصورات  
وعقائد ومفاهيم للسلطة القائمة . مثلا الدولة الأموية والعباسية ، ومفاهيم  
وتصورات وعقائد تعبر عن قوى المعارضة . وهذا شئ طبيعى فى أى  
مجتمع . وكانت المعارضة على نوعين : معارضة سرية مثلها تراث الشيعة .  
ومعارضة علنية . اما علنية فى الداخل مثلها تراث المعتزلة . أو معارضة  
علنية من خارج الدولة وعلى الحدود تقض مضاجعها . كما نفعل الآن فى  
لندن وفى باريس . وهى معارضة الخوارج . اذن . هذه هى صورة  
العقائد والثقافات . وظلت التعددية تقريبا على ثلاثمائة عام وربما أربعمائة  
عام حتى أتى القرن الخامس وحسم كل شئ . انتهى تراث المعارضة ،  
اما بالقمع أو بمؤامرات الصمت . وظل تراث السلطة يعيش فى وجداننا ،  
منذ هجوم الغزالي على العلوم العقلية ، ومحنة المعتزلة . منذ القرن  
القرن الخامس حتى الآن . فنحن الآن . يعنى وعينا القومى فى كفتين :  
تراث السلطة وتراث المعارضة ، أو أحادية النظرة وتعددية النظرة ، هناك  
ألف عام من تراث السلطة وحوالى أربعمائة عام من تراث التعدد . وعينا  
التاريخى والسياسى غير متكافئ الكفتين . يعنى انا أعرج أسير بقدم  
واحد ، أو أنا أعور أرى العالم بعين واحدة . فى رأبى هذه هى الجرثومة



الحقبة . هذا هو حجر العثرة الذى فى مواجهته تفشل النظم الليبرالية ، وحركات التحرير وحركات الاصلاح والثورات العربية . وهى أيضا السبب الحقيقى فى وجود الاستعمار وتغلغله . فبالرغم من موقفتنا . ومن صراعنا للاستعمار نراه يعود . وما أسهل ان يعود . لانه يعرف جيدا ما التراكم التاريخى الذى تعيش فيه أنت الآن . والاستعمار ليس مجرد عدد الطائرات واليوراج الحربية . وجيوش الانتشار السريع . الاستعمار فى مركز المخابرات الامريكى بجند كل علماء أمريكا بمن فى الفلاسفة . والمفكرين وعلماء الانسان . والمستشرقين . ولا توجد جامعة أو مركز بحث بخص الشرق الأوسط الا ويعطى مواده لمركز المخابرات وبالتالي ما أقوله هو فى صميم المعركة السياسية مع أنها تبدو ثقافية . فالسياسة الآن تقوم على أساس الثقافة . فالاستعمار يعرف انه يمكن للجيوش أن تثير الشعوب لكن من خلال الثقافة . أى الاستعمار المنقح . يمكن أن يدخل الاستعمار . فلكل يعلم أن وعدنا التاريخى فى ألف عام من المحافظة هو الذى ساد . أى تراث السلطة : طاعة الله . وطاعة الرسول . الرأى الواحد . النص . المعرفة القبلية . بكفه أن تقول لا إله إلا الله . ولا بهم العمل . لا بالنسبة لك حتى لا تفعل . ولا بالنسبة لغيرك حتى لا تحكم على أفعالك ما دام « لا إله إلا الله » هو الأساس ، وهذا تعرف أهل السنة للمسلم . وأن أهم شئ فى الدولة هو الايمان والحاكم ، صفته وشكله وطوله وعرضه ومميزاته . الخ . أما المؤسسات فلا قامة لها ولا أحد يفكر فيها . دور الشعوب فى الرقابة لا أحد يفكر فيه . اذن فى الوقت الذى نمدد فيه ٢٠٠ عام من التحرر الى ٧٠٠ عام وتصبح المحافظة أيضا ٧٠٠ عام يكون وعينا متكافئا ، يعنى متوازى الكفتين . انا فى رأى هذا هو الشرط الأساسى لنجاح أى ثورة قادمة . لانك لو قمت بحركة ثورية ووعيك التامومى غير متكافئ الكفتين ما أسهل على الاستعمار . بالتعاون مع النظم الرجعية ان يلعبوا على كفة المحافظة الدينية ويكسروك ويضعون فى كل شئ ، والجماهير معهم ، لأن ثقل ألف ومائتى عام أكبر بكثير من ثقل ٢٠٠ عام . اذن موقفى أنا هــ ضغط المحافظة الى أقصى درجة

واعطاء فرصة للتعددية والعقلانية ولطبيعية ، وهذا عمل عدة أجيال . وهذا الذى أسميه الموقف من القديم ، نقد التراث ، التعامل مع القديم حتى استطع ان امنع معوقات التقدم ، أى المحافظة التقليدية ، واعطى فرصة أكثر لبواعث النقد والتعددية ، والخيار ، والعقلانية ، والمشاهدة ، والخس ، وأهمية العمل ، والممارسة . والمؤسسات ودور الشعب فى الرقابة على الحكام . هذا هو فى رأى الجرثومة الحقيقية التى لا يلتفت إليها أحد . لو انا أعطى نصيحة للمخابرات الامريكية لقلت الآتى : اتركوا الاحزاب الشيوعية تقول . والحركات العلمانية تقول . والاحزاب اليسارية تقول ، وكل شئ يقول ، فالشايخ معى والحكام معى وثقافات الشعب معى والاقوال العامة معى . وتفسيرات قال الله وقال الرسول معى . عؤلاء المثقفون العلمانيون لتقدميون والسيبراليون والماركسيون والقوميون ما اسهل ان اعطى لكل احد منهم مجله جريدة وأهيباء لهم انتخابات وأعين لهم نائبين . ثلاثة . أربعة . عشرة فى البرلمان ، صورة من الديموقراطية . ولكن التاريخ معى .

ث . ج . : اذا سمحتم لى بعض الملاحظات . اجمها فى التالى : ليست الصورة التى تقدمون عن التاريخ والواقع العربى صورة جزئية . تأخذ فقط تاريخ الفشل ولا تأخذ تاريخ النجاحات وكأننسا خلال مائتى سنة لم نتقدم أى خطوة . فى حين نلاحظ أن هناك مظاهر متعددة للتقدم . ثم ان النموذج لذى تقدمونه فى حديثكم دائما هو اما فى الحاضر مصر ، او تتحدثون عن نماذج من الماضى ، ثم تتحدثون عن الثورة وعن النهضة . وكأنهما برنامج واحد ، فما هو المطروح بالفعل ، هل الثورة ام الاصلاح ؟ ثم يظهر من حديثكم ، وكأن الوعى الحاضر هو استمرار للوعى الماضى . ألا يلغى ذلك علاقة الوعى بالواقع ؟ ثم هل المشكل موجود فى الفكر ام موجود فى الواقع ؟ ثم فى حديثكم يظهر وكأنكم تلعون العامل الخارجى . أى باختصار الاستعمار الغربى والاستيطان الصهيونى ؟

أعتقد فى تدخلى ان هناك ، فى حديث الاستاذ حنفى . نوعا من رصد يتعلق بالاشكال للواقع العربى والاسلامى الراهن . ولكن يظل

هنالك جانب آخر غائب وهو التفسير . كيف الكبوة ؟ اذا كنا نتحدث عن الكبوة ، لاننى اعتقد انه لا يمكن للكبوة ان تتحول الى تغير ايجابى تتعرف ذاتها ، وربما من نقائص الواقع العربى الراهن ، ومن ضمنه الثقافة . انه لم يستطع ان يتعرف ذاته بما فيه الكفاية ، لان هنالك ادوات كان من الممكن ان تلعب هذا الدور ولكنها ظلت غائبة ، لانه فى كثير من الاحيان نقصيها باسم الاصاله . تلك الأدوات ، ربما الثقافية والمعرفية التى كان من الممكن ان تلعب دورا فى تفسير الواقع العربى الراهن فى كثير من الاحيان يتم اقصاؤها باسم الاصاله . نقطة ثانية اريد ان اشير وربما اشار اليها عبد الصمد من قبلى وهى اننى اخشى ان يصبح كلامنا عن الكبوة والسقوط وانزاجع فى الفكر العربى حثيرا . خاصة واننى مع كلامك فى « ندوة الاصلاح » التى شاركت فيها قبل شهر ، ثم الآن استعيد ايضا حديث الاستاذ الجابرى فى كتابه « الخطاب العربى المعاصر » فهو ايضا يتحدث عن توقف الفكر العربى عن الانتاج الفاعلى ، وأخشى ان يصبح هذا الحديث احدى الظواهر السلبية فى الفكر العربى الراهن . بحيث يصبح الفكر العربى الراهن قادرا بصورة واضحة على ان يقدم سلبياته ولكنه غير قادر على أن يرصد ايجابياته . اليس فى الفكر العربى منذ مائة عام أى نوع من التقدم ؟ هذا السؤال خطير ، وأتساءل عن الذين يسجلون فى الفكر العربى كبواته ولا يسجلون ايجابياته ، هل هم يسجلون حقيقة موضوعية ام واقعا ذاتيا ؟

ح . حنفى : ان الانسان باستمرار يفكر فيما ينتقصه أكثر مما يفكر فيما لديه . كلنا نعترف ان معارك النهضة التى بدأت منذ مائتى عام انتصرت فى كثير من مواقعها . ونحن الآن نتمتع بالاستقلال وبالفكر بناء على هذه المعارك القديمة . فتركيزى على ما ينقص لا ينفى على الإطلاق الايجابيات . ولكنى سأعيد النظر فى هذه الايجابيات بالصورة الآتية : يقاس كل نجاح وفشل بمقدار الاهداف التى يضعها كل مشروع أمامه ، فاذا حقق هذه الاهداف كان نجاحا تاما ، ويكون الخطأ ليس خطأ هذا الجيل الذى وضع هذه الاهداف باعتبارها

مشروع ، ولكن خطأ الجيل الثانى الذى لم يجدد هذه الاهداف ولم يطورها ولم يغيرها بناء على منطلقاته الجديدة . نقول الآن : ماذا كان الهدف . لو اخذنا هذا التقسيم الشائع فى النهضة العربية المعاصرة منذ القرن الماضى : هناك ثلاثة تيارات رئيسية : الاصلاح الدينى فى مدرسة الافغانى . محمد عبده . رشيد رضا . . . . . والاصلاح العلمانى شبلى شميل وسلامة موسى . . ثم مدرسة الفكر السياسى الاجتماعى الليبرالى مدرسة الطهطاوى وطه حسين والعقاد وخير الدين التونسي وابى ضياف . . . . لو اخذنا التقسيم الشائع الذى يقوله جميع الباحثين ، وأخذنا الغايات التى حددها كل تيار : بالنسبة لحركة الاصلاح الدينى : مقاومة الاستعمار فى الخارج والطغيان فى الداخل ، مقاومة الاستعمار بالاعداد الدينى والسياسى للاستعمار البريطانى والفرنسى ومقاومة الطغيان فى الداخل بتأسيس نظم برلمانية دستورية ومطبات مقيدة ، التركيز على بعض جوانب الحاة الاجتماعية واعدالة الاجتماعية . وربما توحيد الامة بدلا من البعثرة والتجزىء . . فى رأى هذه الاهداف حقق معظمها . فالاستعمار المباشر لا وجود له . اى الاحتلال العسكرى لمناطق كما هو الحال فى قناة السويس . وفى الشام او مراكز عسكرية فى الحجاز او فى المغرب لكن بوجه عام تسعون فى المائة من مقاومة الاستعمار الفعلى تحقق وبالتالي ليست صبرة الامة فى القرن الماضى هى صورتها فى القرن الحالى . وفيما يتعلق بالقضاء على السلطة المطلقة للحكام ، فى الظاهر لدينا مجالس نيابية وديساتر وبرلمانات وصحف . . . . ومن ثم ما كان ينادى به الافغانى ، ومحمد عبده من ضرورة مشاركة الشعب من خلال ممثليه . وضرورة تقييد سلطة الحاكم نجده متحققا رسما لا ادرى . أما فيما يتعلق الى اى حد الحاكم قد حددت سلطته والى اى حد لم يضع الديساتر بناء على مصالحه ومن ثم ما اعطاه باليمين اخذه باليسار . هذا فيه نقاش ، لكن على الأقل من حيث الشكل كلنا نملك ديساتر ولنا نظم برلمانية . . . . فيما يتعلق بقضايا العدالة الاجتماعية ، حقق معظمها فى الثورات العربية . ربما بعد اموال النفط ازدادت المشكلة تفاقما . لكن هذه لم تكن تخطر ببال

المصلحين في القرن الماضي . فيما يتعلق بوحدة الأمة . طبعاً هناك مؤتمرات  
قمة وهناك محاولات للتوحيد . وعلى الأقل فيما يتعلق بالاهداف القومية  
هناك نوع من المشاركة والاستشارات المتبادلة . ومن ثم فان مشروع  
الاصلاح الدينى عند الافغانى ومحمد عبده . كما تمت صياغته في القرن  
الماضى . حقق نجاحه لكن الخلاف هو : لماذا نحن أبناء الجيل الرابع  
أو الخامس من الحركة الاصلاحية لم نطور مشروع الاصلاح ؟  
لو قدرنت صورة المجتمعات الاسلامية في القرن الماضي مع صورة الغرب ،  
لو انا كنت اعيش في القرن الماضي في وقت الافغانى ورأيت ما عليه  
الغرب من تقدم ورأيت ما أنا عليه من تأخر لربما وقعت في الانبهار  
بالغرب كما وقع الاصلاح الدينى . لكن عيى انا اننى لم اغير شيئاً ،  
بالرغم من ظهور النتائج السلبية للانبهار بالغرب .

ما أسميه ظاهرة التغريب لدي الجيل الرابع والخامس . ان كل شئ  
يأتى من الغرب ، من العلوم والثقافة والسياسة ، والانقطاع عن التراث  
والدعوة الى الغرب كثقافة عالمية . ربما لو عاش الافغانى لغير ،  
فمسؤوليتى أنا اننى لم اغير الغرب كنمط للتحديث .. هذا كأن سائداً  
وله شرعية في القرن الماضي وعلى أساسه قامت الثورة الكمالية في تركيا ،  
وقامت على أساسه الليبراليات في العالم العربى ، والانظمة الحاكمة ، ولكن  
بعد انهيار الثورة الكمالية في تركيا وزيادة تغريب تركيا ووقوعها في  
الاحلاف العسكرية الغربية وانهيار الاقتصاد في تركيا ، لم يراجع احد  
فكرة الغرب كنمط للتحديث . ما الذى حدث ؟ اشتداد الحركة السلفية  
في تركيا ، تكفير كمال اتاتورك ، واشتداد اليسار في تركيا كرد فعل على  
التغريب ، والجماهير لا تدري ماذا تفعل لانه لم يقيم احد حتى الآن  
بمراجعة مشروع او نمط التحديث الذى اخذه الاصلاح . ربما كان  
الاصلاح في القرن الماضي بالنسبة للتراث القديم دفاعاً عن الهوية ضد  
الغرب . فالتزم بالتراث ، والتزم بكل ما لدين من اصالة في الفكر وفى  
الحكمة وفى العلم ، ومن ثم وقف من التراث موقفاً خطابياً ، ومن ثم  
اذا وقفت انا من التراث موقف المدافع . يكون خطئى انا وليس خطأ

الاصلاح . ومن ثم على أخذ موقف نقدي من التراث . تحليلي للتراث  
هيبنا نشأته والظروف التي ساعدت عليه وانواعه . وكيف استخدمت  
المعتقد في معتك الحياة السياسية ... ربما حظي أنا . لاني لم  
اوظف جهود التنوير في القرن الماضي : في عدم اخذ موقف نقدي من  
التراث : ربما ليس خطأ الحركة العلمية العلمانية انها نادى بالعلم .  
وبالفيزياء والرياضيات . وكانت مجلة « المقتطف » تعطينا آخر  
المكتشفات العلمية الغربية : واعتبار أن النظرية الداروينية ، هي العلم  
وأنة لاشيء غيرها . وطبعاً هذه كانت صورة العلم في القرن ١٩ .  
ولكن حظي اننى مازلت اتصور ان العلم هو الاكتشافات العلمية  
او الاختراعات العلمية او القوانين العلية . وليس التصور العامي  
للعالم . العلم في القرن ١٩ جاء نتيجة نضال طويل ضد سلطة الكنيسة  
وسلطة أرسطو وسلطة بطليموس في الفلك . الى وقوف غالى في  
محاكم التفتيش ، الى نبوتن ، الى العلم في القرن ١٧ ، الى الميكانيكا .  
ومن ثم يأتى ما يسمى بالانجاز العلمى . نحن نريد ان نأخذ ثمرة  
دون غرس . وبالتالي نقطف العلم والتكنولوجيا دون أن تتوفر لدينا  
الرؤية العلمية للعالم . وأنا في رأيى ان اهم شيء في العلم ليس هو  
النتيجة العلمية او القانون العلمى ولكن المدخل او موقف الانسان من  
الطبيعة الذى ادى في النهاية الى الوصول الى القانون العلمى . هذه  
المراجعة لم اقم بها أنا . ما العلم ؟ هل هو النتيجة ام المقدمة ؟ هل هو  
القانون ام الموقف من الطبيعة ؟ فنحن ننقل التكنولوجيا . ونريد ان  
نرسل صاروخا الى الفضاء وقمرا صناعا للاتصالات اللاسلكية . وفي  
نفس الوقت يظل تصورى للعالم تصورا اسطوريا . تصورا متخلفا ،  
لا أعرف بالضبط ما هى علاقة الانسان بالطبيعة ؟ وكيف أتصور الطبيعة ؟  
ولا أعرف بالضبط ما هى العلاقة بين العلة والمعلول ؟ وكما أضرب المثل  
بالمستمرار ، فاتصور اننى في قرية في مصر او المغرب او تونس او ليبيا  
وأدخلت آلة حديثة جدا . تدخل من ناحية فيها برتقالا تخرج من  
ناحية أخرى معلبات عصير ، تدخل من ناحية فيها بقرة تخرج من الناحية  
الأخرى معلبات لحوم مطحونة . تأكد انه بعد جيل او جيلين . او ثلاثة



اجبال في هذه القرية . بعد ان تتوغل الالة ربما . او يصيبها عطب منى  
او انقطاع كهربائى . ستجد ان مجموعة فلاحين قد اقدموا موتها قمص  
أخضر والبسوها طربوشا وبنوا حولها سورا . وظلوا يذكرون عنها ان هذا  
هو الشيخ الالة أو الشيخ . لان تصوراتهم للعالم لم تتغير . هناك ربط  
ضرورى بين العلة والمعلول . هناك ظواهر طبيعية يمكن السيطرة عليها  
من خلال معرفة قوانين الطبيعة . فلا تحدث معجزة في العلم . لكن  
تصورات الناس للعالم مازالت تقوم على الاعجاز وعلى المعجزة . فلا  
يوجد ربط ضرورى بين العلة والمعلول . ومن ثم حولوا العلم الى  
اسطورة . ونحن نتكلم الآن عن العلم وعن التكنولوجيا كأنهما المخصص .  
وكاننا نتكلم عن المهدي كمخلص ، والحديث عن العلم والتكنولوجيا  
والحدثة باعتبارها مخلصا . والحقيقة ان العلم والتكنولوجيا والحدثة  
ليست معجزة ولا اعجازا ولكن كما أقول تراكم تاريخى طويل . بل مشروط  
بموقف الانسان من الطبيعة . ربما لبس خطأ الفكر الليبرالى عند  
المطاطاوى انه أعجب بالشوره الدرنسية وبرسر وموت سكو  
وفواتر . ولبس خطأ المطاطاوى هو انه تصور الدولة القومية في مصر  
واقامة دساتير . ولكن الخطأ خطؤنا نحن اننا لم نر ربما الآثار السلبية  
للليبرالية على قضية العدالة الاجتماعية ، من ثم لم نراوج بين قضية  
العدالة الاجتماعية والمساواة وبين قضية الحريات ، ومن ثم نشأ الاقطاع  
من برائن اللبرالية . أقول اذن ان مشروع الاصلاح بتياراته الثلاثة  
في القرن ١٩ . في أهدافه التى حددها . وفي الوسائل التى استعملت .  
أى في الغرب كتمط للتحدث وفي النخبة كوسيلة للتحديث . مشروع جد  
وحقق أهدافه ، ولكن الخطأ خطؤنا نحن اننا لم نغير الأهداف طبقا  
للتغيرات التى حدثت في الواقع . فاكتفينا بتغيير الوسائل . فهى ليست  
كبوة النماذج الاصلاحية في القرن الماضى ، بل كبوتنا وفشلنا نحن في  
أننا لم نغير ولم تطور تمورنا .

ث . ج . : اذا سمح الاستاذ حسن حنفى أقول الآن هناك امكانية  
تشخيص معطبات مشروع النهضة العربية ومشروع الحدثة من خلال  
ما آل اليه الوضع في بيروت . وما رأيناه قبل الغزو الاسرائيلى لبيروت

وبعده هو ظهور نوع من النقد لمجمل الخطابات التي كانت تدعى احثيقة  
 في عدة مجالات . وفي مقدمتها الخطابات السياسية . والخطابات  
 الايدولوجية . رغم ان هذا النقد لم يترسخ بعد . ولم يملك أدواته  
 الواضحة . انا اعتقد ان القول بكون الجيل الرابع والجيل الخامس هو  
 الذي يتحمل نتائج اخطائه . هو نوع من تبرئة مشروع النهضة ككل .  
 وباعتقدي ان المنطلق النهضوي والتحديثي في العالم العربي كله مطروح  
 للمساؤل . ( وهنا نعود لما طرح من قبل ) . ما هو هذا العام المشترك .  
 المؤدى للاخفاقات المتتالية ؟ الا يمكن ان نبحث عن العام المشترك بين  
 جميع انماط المشاريع النهضوية والتحديثية في العالم العربي ولاسباب  
 التي أدت الى هذا الفشل في نهاية التحليل ؟ الآن . نموذج بيروت هو  
 تكلف لهذه اللحظة الفاشلة وللاختبارات الفاشلة في العالم العربي .  
 ومن ثم فان اعتبار الاجيال الاولى من مشروع النهضة قد أعدت تصورا  
 مسحيحا ومتقدما . وان الخطأ يكمن في الجيل الرابع والجيل الخامس .  
 هو نوع من الفصل بين الاجيال . بينما هناك قضايا عديدة مشتركة .  
 اذا ما قارنا بين الطهطاوي وبين أحدث لحظة فكرية نعيشها في العالم  
 العربي ، نحس بان هناك خصائص مشتركة سواء في التصور للعالم أو  
 الممارسة الفكرية أو للعلاقة بين الممارسة الفكرية والممارسة العملية .  
 اذن ، ربما كان مطروحا علينا في العالم العربي ان نذهب الى أبعد من  
 تجزئ اللقطات ونرنو الى المجموع . أو بالأحرى . نقوم بالبحث في  
 قوانين هي أكثر ترسخا سواء في وعينا أو لاوعبد . في فكرنا أو في  
 ممارستنا بصفة عامة . فتبرئة جيل وتخطئة جيل آخر ليس هو  
 التشخيص الكافي في الاقناع من حيث ارتباط المشاريع في الوصول الى  
 هذا التكليف الموجود في بيروت . كما أن الوقوف عند «الاجتمع التراثي»  
 و «التغريب» ليس كافيا رغم الاضاءات الواردة في الحديث .  
 والخصائص ( أو العناصر ) هي ما يطبع هذه المظاهر الأولية التي ما تزال  
 نتوقف عندها .

ح . حنفى : سأخذ قضية ما حدث في بيروت ، هو في حقيقة الأمر  
 ما حدث بعد الاتفاق وفرض السلام على مصر واخراجها ، ثم فرض

السلام على بيروت ( وسوريا قادمة والاردن قادم وعصر الهيمنة الاسرائيلية قادم ) . هذه هي الصورة التي نستعد كلنا من أجلها الآن . ربما كان عبد الناصر بخفي أعظم مما كان . بمعنى ربما كان الجدار الأخير . فبالرغم من هزيمة ٦٧ ، الا أنه قال لا مفاوضة ، ولا صلح ، ولا اعتراف ، كان هذا يمثل نوعا من الصمود . لكن بالرغم من وجود حرب تشرين . استعمالها عسكريا . وسوء ادارتها سياسيا . كما يقال الآن في الصحف . ربما سنشاهد عصر الهيمنة الاسرائيلية القادمة . فما العمل ؟ ما هي الخريطة الحالية لنا نحن المثقفين الآن ، ما هو دورنا ؟ ما هي امكانيات التحرك بالنسبة لنا ؟ ما هو رصودنا كما وكيفا . ما هي علاقاتنا بالسلطة وقدرتنا على التعبير عن مصالح الجماهير ؟ الخريطة كالآتي . هناك الحركة التقدمية العربية التي تضم فصائل عديدة بما فيها الليبراليون الآن . الذين كانوا ضحية الثورة العربية في أوائل الخمسينات . فأصبحوا جزءا من الحركة التقدمية العربية ، بمبادئهم للحرية وبمناهضة الاستعمار . وبإلغاء المعاهدات المكبلة للشعوب العربية . أقول ان الحركة التقدمية العربية هي التي حكمتنا في آخر جبل . والهزائم التي نراها حاليا ( وانا هنا لا أوزع المسؤولية ولا أوزع الاخطاء ولكن هذا هو الواقع ) هي بالفعل هزائمها . والحركة التقدمية العربية حاكمة في أكثر من نصف العالم العربي ، قد تكون ولدت ، ومعها الحق ، تيارا محافظا يرى أن العلمانية والتقدمية والاشتراكية والقومية والليبرالية سلبياتها أكثر من ايجابياتها . فلنجرب نوعا من العودة الى التراث ، ومن العودة الى الدين . والعودة الى الشريعة ، والعودة الى الحاكمية ، دون أن نبقي في نفس الوقت في المحافظة الدينية . لأن المحافظة الدينية أيضا ، تحكم في عديد من البلدان . وهي أيضا تشارك بنوع من المسؤولية في هذه الهزائم . وهناك أيضا الخطاط الثقافي . الآن هناك حركة تقدمية عربية علمانية ذات خصائص متعددة ، وقد تقع كلها في نفس المسؤولية ، وهناك رد فعل لمحافظة دينية تشدد يوما بعد يوم ، نسميها حركة اسلامية تشدد عندكم في المغرب ، وشديدة في الجزائر . وموجودة في مصر وتونس وفي

الشام وفي العراق وفي الحجاز . وفي كل مكان . فاذن هناك جناحان ثقافيان سياسيان تاريخيان . موجودان في العالم العربي . الحركة التقدمية العلمانية والحركة الدينية أو الصحوة الاسلامية الى آخر ما يشع حاليا في علوم السياسة وفي المذاهب النعمة والمؤنترات ادولة . الى أى حد كل حركة تمثل الجماهير العربية كحدد الأدوات الرئيسة من أدوات أثناء النصف الثاني من القرن العشرين لم تكن موجودة في القرن الماضي ؟ كان حلم الافغانى تكوين صالونات أيضا . وكان حلمه ربما تجنبد الجماهير ولكنه لم يعيش ليرى عدم تحقق هذا الحلم . أقول ، اذن . ان الجماهير بوجه عام مازالت خارجة عن اطار هذين الاختبارين . مثلا . لنفرض ان هناك انتخابات نزيهة في العالم العربي ، وان هذين الجناحين هما اللذين تقدما : الحركة التقدمية العربية والحركة الدينية . من الذى يكسب ؟ أنا في رأيي هذان الاختباران لايعبران حقيقة عن مصالح الأمة العربية . فلنأخذ الحركة العلمانية : الحركة العلمانية يقتصها . ربما ما يسمى بشرعية الحكم ، شرعية السلطة ، بأى شيء تحكم ؟ لم تنشأ لدينا نظرية في العقد الاجتماعى حتى يمكن ان تفسر نسأة السلطة كما حدث في الغرب والتي من أجلها يحكم الغرب باسم التعددية والليبرالية والديموقراطية . الذى يحكم عندنا اما نظم عسكرية أو نظم وراثية ايمانية ، والمتفقون مضطرون ليتعاونوا اما مع هذا أو مع ذلك . كذلك الجماهير غير مستعدة لتضع قلبها مع الحركة الدينية الاسلامية لأنها محافظة ، لأنها متعاونة ربما مع النظم الرجعية . فماذا تفعل ؟ فعلى الاقل مع النظم الرجعية تجد هذه الحركة اشتراكا في العبادات وفي الصور وفي الاشكال وفي المظاهر ، ( وفي تأثير الحركة التقدمية العلمانية ) ، فهناك نوع من الوئام وبالتالي فهي التي تغذيها . وربما الاستعمار يعلم محدودية هذه الحركة فيغذيها أيضا . لكن الجماهير بوعيا الطبيعى غير مستعدة ، كما قلت ، ان تصوت في حركة انتخابية نزيهة بقلبها وقلبها مع الحركة اسلامية أو الدينية ... الخ . فماذا نفعل ؟ أنا في رأيي ، هذا هو التحدى الحقيقى ، لأنه لا يوجد اختيار أمام الجماهير . اتقدم بالآتى : أنا غير مستعد على الاطلاق أن أضحي

بمصالح الجماهير العربية والا لما كنت مثقفا ، ولما كنت سياسيا . ما هي مصالح الأمة العربية وما هي مصالح الجماهير الآن ؟ هذا ما نتفق عليه في برنامج قومي موحد بصرف النظر عن المداخل النظرية والاطر النظرية . مصالح الأمة العربية وتحدياتها الاساسية في تحرير الارض ، وأنا غير مستعد على الاطلاق ان أتنازل عن قضية تحرير الاراضى العربية في سبيل وهم أو خداع أو تأجيل ، الذى يريد أن يجاهد لتحرير الارض باسم الله ، باسم الأمة ، باسم العربيه ، فليتفق معى في هذا الاطار على مشروع قومي عربى موحد : قضابا تحرير الأرض ، قضايا العدالة الاجتماعية والمساواة ، قضايا الفقر والغنى . نحن مجتمع يضرب به المثل في أقصى درجات الفقر . وقضابا الحربه والقهر ، ولهذا فان أى انسان يتسلط على ، أو يقهر تيارا آخر ، أو فردا آخر ، أو مذهبها آخر ، يقبره اليوم وسبقبرنى غدا . وبالتالي فان الدفاع عن قضية الحربه للجميع ، الدفاع عن قضابا وحدة الأمة . وان الاستعمار يفرض مشروعه علينا هو التجزئة والطائفية والحروب الأهلية ، فهو يعلم انه في الوقت الذى ستتوحد فيه هذه المنطقة سيصعب استئصالها ، وان المشروع هو وجود الصهيونية كحركة بديلة في هذه المنطقة بدلا من القومية العربية أو الاسلامة أو غيرها . القضية هي تجند الجماهير ، وفي الوقت الذى تنزل فيه الجماهير الى الساحة تتقلب الموازين . كان مع الشاه الجبش والبوليس والمخابرات وأمريكا ولكن مجرد نزول الملايين في الشوارع لمدة ستة أشهر في طهران انقلبت الموازين وانهار الشاه ، ولم تستطع أمريكا أن تفعل شيئا . وهذا ما لم يحدث حتى الآن في العالم العربى . حاول النظام في مصر ان يجد احلانا أخرى في غير الشعب ، فوجدها في اسرائيل وأمريكا ، والسلام مع اسرائيل في سنة ٧٨ . لكن كان ذلك بالفعل اشارة الى أن الجسور مع الشعب ، ومع الجبايع ، ومع الملايين قد انقطعت ، وانه لا بديل الا وجود احلاف خارجة أخرى . أقول اذن ، هناك قضابا تحرير الأرض ، قضايا المساواة والعدالة الاجتماعية ، قضابا القهر والحربه ، قضابا تجند الجماهير وكف تنزل الى الساحة . أقول اذن . ان الاتفاق على

مشروع قومي واحد ضروري تتفق عليه كل الفصائل في الحركة التقدمية  
وبصرف النظر عن اختلاف الاطر النظرية . مادية ، مثالية ، دينية ،  
قومية . وأنا غير مستعد أيضا أن أقوم بذلك . ولو مؤقتا . باسم  
العلمانية فقط . والا قطعت جذوري مع الجماهير . فلن يفهم العلمانية  
الا المثقفون ، لن يفهم تحليل العقل وتحليل الواقع الا النخبة . وفي نفس  
الوقت . لما كانت الحركة الدينية . أى الجناح الاخر للامة العربية مازال  
يستعمل قال الله وقال الرسول . ومزال يستعمل الحاكمية . ونظرا  
لغباب نظريات أخرى ، في العقد الاجتماعي ، لا نستطيع أن نقف أمام  
الحاكمية . لان قوة الحاكمية هي ان الحكم لله . هذه نظرية يؤمن بها  
كل الناس . موجودة نصا في الوحي . لا حكم الا لله . وتعتمد عليها  
الحركة الدينية لكي تقوض النظم الحاكمية ومن ثم فهي واقع . فانا غير  
مستعد أن أقول . الحاكمية ليست لله . ولكن لصالح من ؟ أو لو طبقت  
حكم الشريعة ، فماذا أفعل ؟ هل يكون همى الاول هو رمى الحجارة  
على أوجه الناس ؟ قطع يد السارق . الذهاب الى نوادى القمار وقلبها  
والى البارات وكسرها ؟ هل هذا هو حكم الشريعة ؟ مع ان حكم الشريعة  
هو تحرير الارض . « أذن للذين يقاتلون . . . » الذين أخرجوا من  
ديارهم « واعدوا لهم ما استطعتم . . . » هو توحيد الأمة « أمتكم  
أمة واحدة » « ومتى استعبدتم الناس وقد ولدتهم امهاتهم احرارا » .  
والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . وان لا طاعة لمخلوق في معصية  
الخالق . « ان أحسنتم فاعنوني . وان أسأت فقوموني ، اطيعوني  
ما اطعت الله فبكم . فان عصيت فلا طاعة لى عليكم » ام في الحفاظ  
على الهوية ؟ وقد رددت على ذلك دراستي « من الوعي الفردي  
الى الوعي الاجتماعي<sup>(١)</sup> » ضد الحركة الثالثة هناك الحركة  
الماركسية . وماركس قام بمساهمة فعلية في حركة التقدم وغير الانظمة  
في الغرب وفي الشرق ، ومن ثم فالماركسية هي سبيل التغيير . والبعض  
يرى ان الوجودية والانسانية في الفكر الغربي . ربما هما المخرج من  
أزمة تحرر الانسان في المجتمعات العربية . ربما يرى البعض ان

(١) دراسات اسلامية « ص ٢٤٧ - ٢٩٢ ، الاتحلو المصرية ، القاهرة ١٩٨١ .



الظاهرانية مثل ادونيس وغيره ، قد تكون المخرج لفهم الظواهر الحية في الشعر وفي السياسة وفي الاقتصاد والصلة بين الثابت والمتحول أو بين الماهية والواقع . أقول : هذا اسميه التجديد من الخارج بمعنى أنك جئت بمذهب غربي ثم لم تشأ الانفصال عن التراث ، ولكن ينتهي إلى أنك أولت التراث إلى ما هو غير التراث . والذي يعجب مثلاً بالوضعية بأعقاربها أنها تحليل دقيق لاستعمال اللغة . ربما لا يتطلب منه الأمر أن يكون وضعياً . فمناهج الأصوليين في تحليل اللغة وفي وضع منطق اللغة ، في الحقيقة والمجاز والمحكم والمتشابه والمقيد والمستثنى والمطلق والمجمل والمبين . ربما هذه الأشياء لن تحتاج أن تسمى وضعية ، يعني أنه من خلال تحليل الأصوليين لمنطق الالفاظ يمكن احكام الخطاب العربي المعاصر . الذي اسميه التجديد من الداخل هو اعتبار التراث كمدخل مسبق ، وقراءة هذا التراث من زوايا واقع مصلحة الأمة حالياً . فإذا كانت مشكلتي هي سوء استعمال الخطاب . فعلى الأقل في دراسة اللغويين والأصوليين استطعت أن أجد احكاماً أو لسوء الاستعمال منطقاً من الداخل . منطق الفاظ استطعت أن أضمن به كيف استعمل الخطاب المعاصر . أنا لم اختر الوضعية المنطقية اختياراً مسبقاً ولكن قرأت حاجة ملحة في واقعي . أما قضايا العدالة الاجتماعية والمساواة بالحس وبالمشاهدة وبالتجربة . أرى . وأنا أعادع هذا التفاوت الطبقي الشنيع بين الفقراء والاغنياء دون اختبار نظري مسبق ، أن الماركسية هي الحل أو الاشتراكية هي الحل أو الطوباوية هي الحل ولكني أقرأ هذه الحاجة في التراث . في الأصول . في القرآن وفي السنة وفي كتابات الفرق وفي العقائد وفي النظم الإسلامية . ثم أعطى هذه الحاجة كمضمون من خلاله استطيع أن أفسر ، فإذا وجدت اشياء في التراث تقول بالتفاوت الطبقي مثل . « وجعلنا بعضهم فوق بعض درجات ... » أقاومها واعد تأويلها . وأبرز الأشياء الأخرى واصنعها كإطار نظري .

ث. ج : ليس هناك فصل بين الاشكال الواقعي المجتمعي — التاريخي — الحضاري وبين الاشكال الثقافي . نحن الآن عندما نطرح

بعض مشاكل الواقع العربى الراهن . وقد تحدث الاخ بنيس وتحدثتم عن تكثيف هذا الواقع ، وما وقع في بيروت بصفة خاصة ، نتحدث فيه دائما برؤية . لا يمكننا ان ننفصل عن رؤية وعن تحليل خاص لهذه القضية . لذلك اسمح لنفسي بالانتقال بالحديث الى ان اسألكم ، حول دعوتكم التى اعرف عنها قليلا . واريد مزيدا من توضيحها ، عن التعامل مع التراث من الدخل ، كيف يمكن للواقع العربى الراهن ان يتعامل مع التراث من الدحل ؟ علما بان التراث ليس واحدا . فهناك في التراث تيارات مختلفة ، وهذه التيارات المختلفة كانت تعكس مشاريع وطموحات مختلفة للمجتمع العربى الاسلامى وقد أعطى الغلبة لاحدى هذه الاتجاهات في التراث على ما عداها .

نرجع الى التراث . هل نريد ان نحى المعتزلة الذين اذ خضعوا لنوع من الابعاد ومن الاقصاء . ومن القمع لمدى زمن طويل . مثلوا في الفكر العربى وفي الواقع العربى نوعا من الخلط بين القمع الاجتماعى والسياسى لفئة مناهضة ، وبين قمع العقلانية على الصعيد الفكرى . اذن نقول بشيئين : نقد التراث النظرى وفي نفس الوقت التعامل مع الواقع من داخل تراثه ، أى من هذا الشئ الذى نحمله منذ الف سنة . فكيف يمكن ان نستفيد من التراث في تحريك وتغيير الواقع الراهن من داخل هذا التراث ؟ ما هو التراث ؟

ج . حنفى : تعبير « التراث من الداخل » هو تعبير يقابل « التراث من الخارج » ، تجديد التراث من الخارج ، لاننا نجد الآن . بصرف النظر عن المواقف من التراث ككل : من يرى فيه المدخل الحقيقى والمدخل الجدد هذه المرة في حل ازمة التغيير الاجتماعى . ومنا من يرى فيه انه قضية مؤقتة نظرا لاننا مجتمعات تراثية ، ولكن بالتصنيع وبالتقدم وبالعقلانية . اى بمزيد من العلمانية تنتهى هذه القضية ، فهى قضية فقط في مجتمعات مازالت قلقة في معارك التخلف والتقدم . لكن بصرف النظر عن هذين الموقفين الكليين من التراث الذى يبدأ بمعالجة هذه القضية واعتبارها

مدخلا جادا لحل قضايا التقدم والتخلف وقضايا التغيير الاجتماعى ، فانا نجد فيه نوعين : الاول الذى يظن ، بناء على اعجاب شخصى او على مشاهدة فعلية ، فى الحركة التقدمية العلمانية الغربية ، ان الوضعية او الوجودية او الهيجلية او الماركسية او المثالية او الشخصانية او الظاهرانية ، قدمت نجاحا ملحوظا فى الغرب ، فبناء على المثالية قسام العرب بالعقلانية الاوربية وبديكارت وبكانط وهيجل ثم رد فعل الماركسية عليه ، هذا ما يمثل عثمان امين فى تاويله لكل التراث الفلسفى الصوفى ، ولا يتحدث الا عن كانط او ديكارت ، اى المثالية فى الواقع . انا آخذ الحاكمية وأفسرها فى اطار المشروع القومى ، وليس فى اطار التخلف والمحافظة كما فعل الاستعمار والنظم الرجعية . هكذا أوجد الشخصية القومية ، اوجد الجناحين الرئيسيين واقضى على الازدواجية فى حياتنا المعاصرة ، وفى نفس الوقت اعطى الجميع الحق فى اختلاف الاطر النظرية واحياء التعددية وانهاء ما يسمى بحديث الفرقة الناجية ، وان هناك فرقة واحدة هى الناجية ، وكل اجتهادات الامة هى الكافرة . ومن ثم هذا الذى اسميه الاختبار الثالث . لا انتازل قيد انملة عن المشروع القومى العربى ، ولا انتازل قيد انملة عن تاريخ الامة وثقافتها وروحها ونصوصها ودينها وتراثها ، ومن ثم اقوم بمهمة التفسير والتاويل ، وبالتالى احقق واعطى اختيار ثالثا للجماهير العربية فى هذا الوقت ، ثم اعتبار ان الثقافة ليست مجرد كتابة كتب اكااديمية وعلمية ، ولكن النزول الى الجماهير ، والنزول الى مشدباتها ، وتكوين جرائد ، ثم لا داعى للعمل السرى ، انا لا أسرق ، انا ادعو ، ومن ثم الدين النصيحة ، وأنا لمست كافرا ولست عميلا ولا خائنا ، ومن ثم فان هذا الاختيار الثالث للجماهير ، فى رأى . هو التحدى الحقيقى ، ربما نضمه فى اطار رؤية تاريخية للإصلاح فى القرن الماضى واطوره الى نهضة والى رؤية تاريخية شاملة فى النقد وفى العقل وفى التحليل وفى تجنيد الجماهير ، حتى يمكن بعد ذلك للأجيال القادمة ان اعطيها شروط الثورة .

لقد قام الإصلاح بدوره فى القرن الماضى ، خطئى اننى لم اطوره

الى حركة نهضوية شاملة ، اى انقلاب فى نظرية المعرفة من النصوص الى الواقع « احتذى ابوك بالنصوص فدخل اللصوص » هذا ما قاله محمود درويش ، اى الانتقال من النص الى الواقع ، من السلطة الى العقل . اقول اننى مع نقد القديم ، مع المشروع القومى ، مع ايفاف التغريب . مع تجنيد الجماهير والالتحام بقضايا الواقع فى اطار من الوحدة الوطنية ، وآن الاوان لننتقل من الفرقة المذهبية او حديث تكفير الفرق الى وحدة وطنية فى اطار مشروع قومى عام . مع تجنيد الجماهير ، مع عدم التخلّى عن روحها وثقافتها الوطنية كوسائل ، وكحوامل للمشروع القومى ، والا اتى الاستعمار واتت الرجعية ونزعت منى السلاح . انا اقوم بعملية نزع السلاح . وفى نفس الوقت احمى العلمانية من محاصرتها وجعلها فكر النخبة وتكفيرها واتهامها بانها عميلة مرة للغرب ومرة للشرق . وبالتالي اربط العلمانية بالتراث القومى . واربط التراث القومى بالمشروع القومى ، وفى هذه اللحظة فقط يستطيع ان اقدم للجماهير ، لлагلبية الصامئة بديلا ثالثا .

لكن ربما نحن الآن على مشارف عصر يشبه عصر النهضة فى القرن ١٦ الغربى الأوروبى الذى بدأ فيه تحول فى نظرية المعرفة وفى نظرية صورة الانسان وموقف الانسان من الطبيعة . وصلة النفس بالبدن ، أى الانتقال من الاصلاح الى النهضة ، من التعامل مع اصلاح العقائد واصلاح الخلق واصلاح التعليم واصلاح اللغة ، الى نهضة اجتماعية شاملة . ترد الاعتبار للانسان وللطبيعة ، للبدن والعلم والقانون . أقول اذن : ان ديكارت وكانط وهيجل لم ينشأوا الا بعد أن عرّى الواقع من كل غطاء نظرى ، أى غطاء أرسطو وبطليموس والعصور الوسطى الذى كان يحدث اتفاقا معروفا بين الانسان والطبيعة . وبالتالي لا حيلة لنا الا المشاهدة والتجربة والحس والطبيعة والقانون . وبالتالي يصبح الواقع عاريا من أى غطاء نظرى . أتى الانسان فى عصر النهضة بجهده وبمقلتيه لسعطى البديل ، فكانت هناك مذاهب فلسفية كبديل للانظمة النظرية القديمة التى تم تكسيها . ونحن لسنا ، فى هذا الوضع . بالنسبة لنا مابزال هناك وفاق بينا وبين الطبيعة ، الطبيعة لها خالق .

وأنا مخلوق . ولها بداية ونهاية . ولا يوجد شرح في نظرية المعرفة بينى وبين الطبيعة ، فلماذا أعطى مذهباً فلسفياً والواقع لم يتعر بعد ؟ أقول اذن هذه مغالطة او تعذيب للذات . اننى حتى الان لم ابداع ديكرت ، ولا كانط . ولا هيغل ، ولا ماركس . لان الواقع عندنا مايزال مغطى : أى أن الله موجود والعالم مخلوق والنفس باقية . وهذا الغطاء العام يمنع ، لا اقول خطأ أو صواب ، يعنى لا يعطى حاجة لأن أقدم بديلاً نظرياً يغطى البديل القديم ، لكن لا يعنى أنه لا ينشأ ثقافة نهضوية .

في الوقت الذى تتعري فيه الواقع النظرى تنشأ ثقافة . الثقافة لم تنشأ الا في محاور ثلاثة : نقد للموروث القديم وهو الذى أسميه الموقف من التراث . ثم نقد للموروث الغربى . كان في عصر النهضة غرباً . أى الرشدبة اللاتينية ، فقام الغربيون بتكسيروها . هذه كانت سلطة ، وسلطة القاهرة ، كانت في القرن ١٣ و ١٤ و ١٥ في الغرب تقدمية بالنسبة للتصورات الأسطورية التى كانت سائدة . لكن بعد أن استنفذت الرشدبة اللاتينية ، بدأ الغربيون تكسيروها في عصر النهضة ، ومن ثم عملوا على ايجاد البديل للرشدبة اللاتينية ، فكان هناك الغرب ، وهو نحن ، أى الآخر . كنا الآخر بالنسبة للغرب ، فبدأوا بتكسير الآخر حتى يمكن اكتشاف الواقع العلمى . من يحاول نقد الموروث والتحرر منه ومن حجة السلطة L'Argument d'autorité من أجل الدفاع عن حجة العقل L'Argument de la raison أو حجة الواقع L'Argument de la réalité يكون مثقفاً . الابداع هنا ، موقف ، نقد الموروث ، وليس ايجاداً لنظرية أو مذهب . فالابداع في أخذ موقف من الآخر . أى أن تتحرر من سلطة الآخر ، أن تتحرر أولاً من سلطة الأدب القديم . ثم تتحرر من سلطة الآخر ، كما تحسّر عصر النهضة الاوربية من الرشدبة اللاتينية . والآخر بالنسبة لنا هو الغرب . هنا نتبادل الموقف . أن أنقل عن القديم أو أنقل عن الحديث ، فكلاهما عقلية نقلية ، أن أقول : قال الله وقال الرسول وقال ابن تيمية ... كما

تفعل السلفية المعاصرة ، هو بمرتبة أن أقول : قال سان سيمون ، وقال ماركس وقال جون استيوارت ميل ، هي نفس العقلية التي ترى أن التقدم بالقول وبالنقل . مرة تحديث طالبا أن يتكلم ويصوغ عبارة لا تبدأ بـ « قال » فوقف دقيقة وهو غير قادر على أن يصوغ هذه العبارة ، لأنه لا يعرف المبتدأ رلا الخبر . هنا التحدى الحقيقى . هل أنت قادر على تركيب جملة اسمية لها مبتدأ وخبر ، أو جملة فعلية لها فعل وفاعل ؟ الى هذا الحد تصل الثقافة فى التوقف .

لكن التحدى الاعظم هو هل نحن قادرون على التنظير المباشر للواقع ؟ أى على الحصول على أكبر أداة من أدوات التحليل لايجاد نظرية مباشرة عن الواقع ، أى لانشاء تراث . يعنى أن المرحلة التالية ليست فقط أخذ موقف من التراث الغربى أو من التراث القديم بل انشاء تراث ، كما أنشأ القدماء تراثا ، وهذا هو المحور الثالث .

ث . ج . : نحاول الدخول الى النقاش من خلال مثال ، اذا كنت سأنتقل من مثال ملموس فى حديثكم ، هو تجربة حركة سياسية معينة ، وسبب اخفاقها الذى ترده عمليا الى موقف الجماهير والى تخلف وعيها ، فى حين يمكننا أن نقدم فروضا أخرى من جهة أن الوعى الذى يقدم لها من طرف تلك الحركة هو وعى من وجهة نظر معينة زائف ، هذا سبب ، وسبب آخر هو شروط القمع ، أى موقف السلطة ، عندئذ فليس وعى الجماهير هو المتخلف والمتشبث بالتراث ، بل ان ما يقدم لها ليس مما يمكن نعتة بالتقدم حقا ، ولا يمكن أن تنتظر منه تغيرا حقيقيا لآوضاعها . ثم ان العيولة بينهما وبين اكتساب الوعى المتقدم قائمة من طرف السلطة . فى هذا المدخل أقول : ان خلاصة تشخيصكم للوضع الراهن هي أن الازمة توجد فى الوعى وأن الازمة ثقافية ، فى حين أن هناك من يعتبر أن الازمة توجد فى الملاقات ، علاقات الناس وأوضاعهم المادية ، وبالتالي الازمة توجد فى طبيعة الحكم ، طبيعة السلطة السياسية ومن ثم فان المطروح ليس هو النهضة أو التنوير ، وانما هو الثورة والتغيير ،



ويرتبط بذلك أنكم عندما تشخصون أزمة الوعي ، فتزدون أزمة الوعي الى استمرار نمط من التراث في الوعي ، في الحاضر ، في حين هناك من يرى بأن الوعي في الحاضر هو انعكاس للواقع المادي في الحاضر وليس استمرارا للماضي ، وأن عناصر التشابه في الصيغة وفي الصورة بين الوعي في الحاضر والوعي في الماضي ، لايجوز أن توحى لنا بأن هناك عناصر تشابه في المضمون ، إذ أن دلالة الافكار لا توجد في صورها ولكن في وضعيتها المختلفة ، دلالتها المختلفة . إذن التشابه الصوري لا يجوز أن يكون دليلا على التشابه في المضمون هكذا نقع في مشكل آخر هو : ما هو جذر الانسان ؟ أعتقد أن من احتقار الانسان أن نخصره في التراث . ذلك أن الانسان ، كيفما كان ، قادر على أن يصنع من نفسه ما يريد ، وبالتالي أن يتجاوز ، ليس فقط ، ما خلفه له الاجداد من تراث ، بل وأن يتجاوز شروط التاريخ الواقعي ، أي شروط معاشه نفسها .

ح . حنفى : هذه الاسئلة في الصميم . أرجو أن أستطيع الاجابة عليها بمثل هذا الوضوح . ان وعى الجماهير ليس هو المزيف ، لو تركت الجماهير لحالها لأفرزت طليعتها ولاستطاعت أن تأخذ حقوقها بيدها .

أنا أحيانا أتكلم مع البسطاء وأتلم منهم ، وأنزل الى قرى مصر لاتعلم من الفلاحين . أعطى مثلا : ونحن في مؤتمر الاسكندرية في أغسطس ١٩٦٦ كنا نناقش عبد الناصر في الاوضاع العامة للبلاد ، كنا ممثلين عن الدارسين في فرنسا آنذاك ، وكان هناك ماسح أحذية يأتي لمسح الاحذية للطلاب سألته : ما رأيك في الاشتراكية ؟ فقال : يا أستاذ الاشتراكية للناس اللي فوق . وهذا واقع الاشتراكية كما كانت في مصر ، لأنه لم يتغير نظامها نحو الاشتراكية ، ولكن تغير الذين كانوا يأخذون المرتبات وآلاف الجنيهات باسم الاشتراكية ، والاتحاد الاشتراكي . على أية حال ، أقول : ليس وعى الجماهير هو المزيف ولكن حتى الآن ربما الخلاف بيننا وبين السلطة مازال يصاغ في قضية الصراع على السلطة ، واننا نريد أن نكون بديلا للانظمة القائمة . ان الصراع بيننا وبين السلطة ليس معارك التقدم والتخلف ، ولكن هو

صراع على السلطة . لذلك أنا أترك قضية السلطة . فليحكم من يشاء .  
وما أكثر الحكام ، ولكن الذى يغير الواقع قيد انملة هو الذى يحكم  
بالفعل . الذى يدخل فى قلب الجماهير هو الذى يحكم بالفعل . انه الذى  
يحكم بالشرع وبما قال الله وقال الرسول والله أكبر والذى تستعمله  
السلطة القائمة كوسيلة للتحكم فىنا . بل قد تتحمل السلطة حزبا ثوريا  
ماركسيا الى أقصى درجة ، وتقبل به . وتدعمه ونعين له رئيسا يصاهر  
الحاكم أحيانا ، وقد تقبل السلطة أيضا بكل علماء القرويين ، والازهر ،  
والزيتونة ، وتمتد لهم الاوسمة والعمامات ، ولكنها لن تقبل عالما من  
علماء الدين يخدم مصلحة الجماهير . لن يسمح النظام أن يكون هناك  
دين ثورى ، أن تكون هناك حركة تقدمية اسلامية . حركة تقدمية ،  
نعم ، لكن علمانية ، وحركة اسلامية فلا ، فقط محافظة ، ولكن وجود  
حركة تقدمية اسلامية فهذا لن يسمح به . لأن هذا هو البديل الوحيد .  
أقول اذن أن الجواب على سؤالك الأول فى قضية وعى الجماهير والسلطة  
نؤجله وليحكم من يشاء فليحكم الماركسيون ، أو الليبراليون ، أو  
الناصريون أو المحافظة الدينية ، ولكن الحكم الحقيقى هو لمن بطوع  
الجماهير ، لمن يباور وعيها ، لمن هو قادر على اعطائها ما يسمى بنظرية  
أو بابديولوجية ، حتى تستطيع أن تمدها بتصورات للعالم وبموجهات  
للساوك ، وبالتالي ، فالتحدى الحقيقى لنا هو السلطة . هل السلطة  
هى من لديه البوليس والجيش وأجهزة الأمن ووسائل الاعلام ، أم أن  
السلطة هى من يحرك الجماهير ويجندها ويحزبها ، أى ما يسمى بثقافته  
الجماهير La Culture des Masses وهنا . أن أدخل . كيف أستطيع  
أن أعطى هذه الجماهير ، أن أسيطر عليها وأن أكون كالسمكة فى الماء  
معه . بالرغم من وجود أجهزة الاعلام والقمع ؟ فى المستقبل القريب .  
بعد بيروت ، ربما يتفجر الغضب فى قلوب الجماهير العربية من حيث  
لا نشاء . أنا كنت أفكر البارحة فى الآتى : قد تكون هزائنا فى بيروت ،  
والاستسلام فى مصر وسوريا والاردن ، مقدمة فيما بعد لثورات أخرى ،  
ليس على نمط الانقلابات العسكرية . ومن ثم هذا هو التحدى الحقيقى  
للمثقفين العرب أى الاستعداد لثورة قادمة .

فيما يتعلق بقضية التغيير عن طريق الفكر والواقع والوعى .  
أقول : وعي أنا ليس هو الوعي الفردي بل هو الوعي الاجتماعي  
السياسي مضافا اليه الوعي التاريخي . وهذا هو الذي أقول انه  
مساهمتي في الحركة التقدمية العربية . اذا كنا نفهم الماركسية جيدا .  
فأهم دروس في الماركسية ليس هو التحليل الاجتماعي وليس في تحليل  
الابنية التحتية ، ولكن أهم شيء في الماركسية هو الوعي التاريخي .  
حتى لو كنت ماركسيا فاني ماركسي شاب . معنى ذلك أنني مازلت أعرف  
أن الانتقال من هيجل الى فيورباخ والانتقال من فيورباخ الى ماركس  
هي النقلة الحقيقية لمجتمعنا . الهيجلية أي المثالية ، أي المحافظة  
الدينية ، عندنا ، تتحول الى مثالية مطلقة . وهذا هو ما حاوله جمال الدين  
الافغانى ومحمد عبده ، أي الانتقال من الدين الى الانسانية والوعي  
الفردي . هذا انتقال طبيعي . وهذا ما فعله عثمان أمين والطهطاوى  
ولطفى السيد والعقاد وطه حسين ، أي من الدين الى المثالية . لكن  
أين الانتقال من المثالية الى العالم الحسى كما فعل فيورباخ ؟ لم يحدث  
لدينا هذا حتى الآن ، وأين الانتقال من فيورباخ ، الذى تعامل مع  
الافكار من أجل اكتشاف الواقع ودراسة الاغتراب والتشيؤ الى آخر  
هذه الاشياء لدراسة . من نقد الفكر الدينى الى دراسة الهياكل والابنية  
الاقتصادية والاجتماعية والسياسية ؟ هذا لم يحصل بعد ، وأقول اذن ،  
نخطئ عندما نضع ماركس الناصح قبل ماركس الشاب ، نخطئ عندما  
ننقد الايديولوجية الالمانية قبل أن نؤسس الايديولوجية . نحن ننقد  
كل شيء نحن ننقد الافكار ، أفكار العائلة المقدسة . الايديولوجية  
الالمانية ، ونهضة ألمانيا وأفكار الوحدة والقومية وهذه الاشياء التى  
كانت تحرك الجماهير الالمانية . ونحن ننقد ثورة ٤٨ ، قبل أن تحدث  
لدينا ثورة ٤٨ ، أي التغيير عن طريق الافكار . أقول اذن بالرغم من  
أننى على وعى تام بمحدودية الانسان والوعي الفردي ، والانتقال  
بذلك من الوعي الفردي الى الوعي الاجتماعي ، الا أنني مازلت أرى  
أن الوعي السياسى والاجتماعى يكون ضيق الافق ، قصير النظر ان لم  
نربطه بالوعي التاريخي . وهذا الذى أرجو من الحركة التقدمية ان

تعيه ، أن تدخلك الوعي التاريخي كرميد حقيقي للتحليل السياسي .  
ربما لن نرى الثورة الاشتراكية والمجتمع الاشتراكي الثوري ، وربما  
لن نرى تحرير فلسطين ، ولكن على الاقل فلنمهد له ، ولنضع له شروطا  
وقواعد . تأسيس اسرائيل في ٤٨ كان رؤية ، والصهيونية تعمل بهذا  
الوعي التاريخي منذ أواسط القرن الماضي للصهيونية السياسية عند  
هرتزل ١٨٨٧ ، الى وعد بلفور في ١٧ ، الى محاولات الهجرة الاولى .  
من ثورة ٣٦ الى ٤٨ الى ٦٧ الى ٧٣ الى ٨٣ . أقول اذن ، الوعي  
التاريخي قد يكون القوة الحقيقية في الصهيونية . وما الصهيونية  
السياسية الا ظاهرة . أما الشعار الاسرائيلي الحقيقي فقد تجلى عندما  
كان يقابل يهودى يهوديا آخر في الغرب ويقول له : سفتقابل في العام  
القادم في اورشليم ، أى الاعداد للمستقبل . أقول اذن ، ان الوعي  
التاريخي لا يقل أهمية عن الوعي السياسي ، وكلاهما تصوير للوعي  
الفردى . أنا لازلت أتكلم في الوعي ، لأننى أريد أن أطور المثالية الى  
وعى اجتماعى . وأتعامل مع الحرية التقدمية العربية لأننى أريد أن  
أطورها وأعطيهها رؤية تاريخية أى أن أزواج في وعينا بين الوعي  
السياسى والوعي التاريخي . أقول اذن ، أنا على وعى تام باهمية هذا  
الصراع بين البنية الفوقية والبنية التحتية ، ولكن نظرا لأننى من مجتمع  
تراثى ، ونظرا لأننى خارج من اصلاح مثالى لأطوره الى اصلاح  
اجتماعى ، ونظرا لأننى مازلت أمثل الحركة العلمانية العربية بالأفكار  
الرئيسية بما فيها الماركسية ، فأنى أطرح أولويات وأسبقيات .

ث . ج . : يمكن القول بأن الوصول الى ثقافة الجماهير هو فقط  
عودة بلغة أكثر تقدما لهذه المرحلة السابقة التى هى حتى الآن قابلة  
للمناقش ، وليس باعتبارها مسلمة من مسلمات النهضة العربية الحديثة ،  
هنا نحدد هذا السؤال . كيف يمكن أن نتقدم في شروط لم تسير الفكر  
النهضوى ولم تجعل منه فكرا قابلا للاستمرار في الواقع ؟

ح . حنفى : في حقيقة الأمر أن كل جيل يصوغ مشروعها وفقا  
لتصوراته وطبقا لظروف عصره ، قراءة القدماء وقراءة التجارب السابقة

مهمة ، لكن بالنسبة لى أنا أعطى أداة جديدة للتحليل وهى التى أسمبها أحيانا أداة مزدوجة ، الاولى ، التعرف على المكونات الثقافية للجماهير ، لأن ثقافة الجماهير العامة وراثها هو الذى يقوم بالبديل الحالى لمحو الأمية . والثانية ، التعرف على التحديات الرئيسية للعصر .

ولكن فى الثقافة ، ما هو التحول الذى يمكن أن أحدثه أنا فى ثقافة الجماهير حتى أحولها الى ثقافة ثورية تستطيع أن تكون البديل للايديولوجية السائدة ، وفى نفس الوقت البديل عن الأمية الى أن نمهد كل الوسائل فى القراءة والكتابة والتعليم ؟ وثقافة الجماهير قد تكون أيضا بديلا لمحو أمية المثقفين الذين حصلوا على الدكتوراة فى العلوم السياسية وغيرها . الأمية هى واحدة ، اما أمية القراءة والكتابة أو أمية الحاصلين على الدكتوراة فى العلوم السياسية والاقتصادية والقانون ، أنا أعطى البديل الآتى وهو التخطيط المباشر للواقع ، أعنى المشروع القديم لعصر النهضة ، الأفغانى رأى أحوال الأمة وصاغ مشروعا ( بصرف النظر عن الصياغات المتعددة لهذا المشروع من الأفغانى الى محمد عبده الى رشيد رضا الى الاخوان ) . أنا أبدأ من واقع فيه بعض الايجابيات وفيه بعض الثغرات ، وعندى وسائل أكثر للتحليل من الأفغانى ، فالأفغانى شيخ خطيب ، وأنا عالم محلل ، ولكن قدراتى على الصياغة قد تكون أكثر احكاما ، وأكثر منطقية . لدى التخطيط المباشر والثقة فى الابداع وفى نفس الوقت أعطى وسائل كبيرة للتحليل . بل أنا قادر ، لكن هذا مطروح على العلوم السياسية والاجتماعية مثلا : فى قضايا العدالة الاجتماعية والمساواة . المس قضية الدخل القومى ، كيف يتم توزيع الدخل القومى ، كعالم اقتصادى تماما ، ما هى خريطة توزيع الدخل القومى . وأنا جالس فى مقهى بمراكش سألت بعض الاخوة التقدميين ، ما القضية بالنسبة لكم ؟ قالوا : الحرية ، وقلت ما القضية بالنسبة للناس فقالوا : الفقر . فى رأى تفشل الحركة السياسية حين تكون قضيتك أنت مخالفة لقضية الجماهير . أنا هنا أعيد المشروع السياسى ومنها قضية الفقر . هذه القضية لم أجد حتى

الآن دراسة في توزيع الدخل القومي في المغرب ، وأرى بعيني رأسي  
السقوف المزركشة في البلاط العربي الذي تصرف فيه الملايين والملايين .  
وأرى بآبواب فاس الفقراء وأرى الشحاذين ، والذين يجوعون ،  
والذين لا يأكلون .

لو كنت زعيم حزب سياسي لجعلت قضية توزيع الدخل أو انعاده  
الاجتماعية ليس كتنظرية سياسية في الاشتراكية ، بل كواقع عيني  
حسي . أقوم بدراسة اقتصادية علمية في المغرب ، وعليه أقيم تحليلي  
السياسي . كذلك ما هو الرافد الاساسي للثقافة في المغرب ، من  
بحرته ؟ الناس ، وأنا أفكر في ذلك ليل نهار ، ما هو الرافد الاساسي .  
وربما الأمر يختلف في المشرق ، لكن هنا ما هو الرافد الاساسي للوضع  
الثقافي في المغرب ؟ الاسلام ؟ الوثنية ؟ بقايا الاستعمار الفرنسي ؟  
نجد الاسلام أحيانا بترك مكانه للوثنية المغربية . قبل الاسلام .  
الوثنية لبست ائهاما ، أي الاعراف القبيلة . هذا تحد حقيقي للعمل  
السياسي . حتى تستطيع أن تسيطر على الجماهير فأنت في حبالها .  
أما أن تقرأ الماركسية والمادية الجدلية والكيف والكم . هذه الاشياء  
تستطيع أن تفعلها الى الأبد بينما الناس يركعون ويقبلون الأيدي .  
اذن مشروعى أنا هو البداية بالوعى التاريخي ، وبالواقع المباشر  
والقدرة على تنظيره ، وصياغته صياغة علمية وتحليلية سواء لخدمة  
النواحي الثقافية المحركة ، كنزع السلاح من الخصوم والاستعمار  
والرجعية وأستعمله في صفى ، أو في نفس الوقت للثقة بالقدرة على  
صياغة نظرية تكون هي البديل المؤقت ، وتجاوز مشروع النهضة ،  
لذلك فأنا مستعد للتغيير ومستعد للحوار مع الآخرين . في رأيي ، هذه  
هي النظرة العلمية للواقع ، وقد يكون عيينا الأساسى هو البدانة من  
المسلمات بدعوى سد النقص النظرى المسبق .



## د - العقل العربى وحدة القادر على صنع المعجزة :

□ أطروحتك الاساسية : « مناهج التفسير ، محاولة فى أسس المعرفة تكاد تكون مجهولة فى الوطن العربى • صدر مؤخرا القسم الثالث منها فى مجلد خاص ( بالفرنسية ) • كيف بدأت هذا المشروع الفلسفى ؟<sup>(١)</sup>

— هذه الرسالة معروفة فى الخارج فى انجلترا وفرنسا وأمريكا • وقد أشار اليها المستشرق جاك بيرك فى كتابه « لغات العرب فى الحاضر » باعتبارها احدى المحاولات الرصينة لايجاد لغة جديدة يعبر بواسطتها عن مضمون قديم • وعندما قرأها « اتيان جليسون » ( مفكر فرنسى ) قل : « لأول مرة فى حياتى أرى علم التفسير يستعمل لغة الوعى • والدين يعبر عنه بلغة جان بول سارتر » • نشأ هذا الموضوع وأنا طالب بالجامعة عندما كنت أفكر فى أحوال المسلمين الحاضرة أيام انتسابى لجماعة الاخوان وقراءتى لسيد قطب والمصلحين الدينيين وفى نفس الوقت خلال معرفتى بالفلسفات الغربية خاصة المثالية عند ديكرات وكانظ ، وسماعى لأول مرة عن « الذاتية » عند « محمد أقبال » ، ونقد المسلمين للمنطق اليونانى وتأسيسهم لمنطق خاص بهم وسماعى عن « الظاهرية » كمنهج للوعى •

---

المستقبل : السنة ٤ ، العدد ١٧٦ ، تموز/يوليو ١٩٨٠

القاهرة : من خالد النحاي

وقد صدر المصطفى حديثه بالنشرة الإثنية : حسن حنفى مكروه فى أمريكا والغرب الأوربيين ومغربو فى منطلقتنا العربية • نشر دراسات باللغتين الفرنسية والانجليزية حول تحديث الفكر والمجتمع الاسلاميين كما كتب فى العربية ورحمه الله بها بعض كلاسيكات الفلسفة العربية من خلال منظور واحد هو نقد التراث العربى واكتشاف هوية الشخصيه العربية فى تعاملها مع « الآخر » ، التقت المستقبل بحسن حنفى وكان معه هذا الحوار •

وعندما وصلت الى فرنسا في تشرين الاول / أكتوبر ١٩٥٦ وهو نفس العام الذي تخرجت فيه من الجامعة المصرية كتبت بحثا بعنوان « المنهاج الاسلامي العام » عرضت فيه لمشروع اقامة منهج جديد اسلامي له صورتان : واحدة ثابتة وأخرى حركية • وتشمل الثابتة التصور والنظام بينما تشمل الحركية الطاقة والحركة • وقدمت المشروع كبحت لدكتوراة الدولة • قرأه الفلاسفة الغربيون فقللوا هذه فلسفة مثالية تريد ضم ديكرت وكانط لانه يبدأ بالشعور ويريد أن يحل مشكلة القبلى والبعدى ولكنهم لا يدرون ما صلة ذلك بما يسمى بالمنهج الاسلامي • فهم فلاسفة وليسوا مستشرقين ثم قراءة المستشرقون : « برنشفيك » و « لاووست » و « ماسينيون » و « هنرى كوربان » فقالوا : صحيح ان به اشارات للاسلام ولكنه أقرب الى الفلسفة منه الى الاسلام ، وهم مستشرقون وليسوا فلاسفة • قال « كوربان » : هذه مشكلة التأويل أدرسها عند الشيعة الاسماعيلية وقال « ماسينيون » : « هذا علم أصول الفقه أدرسه عند أهل السنة • أنت عمرك ٢٠ عاما فلماذا تتكلم وكأن عمرك ٨٠ عاما ، أدرس علم أصول الفقه كما أوصى بذلك « مصطفى عبد الرازق » • وقد تم ذلك بالفعل عندما أعدت بناء هذا العلم واكتشفت فيه نظرية الوعي التاريخي : ( مناهج الرواية ) والوعي التأملى : ( التحليل اللغوى ) ، والوعي العملى ( أحكام السلوك ) • وبالتالي حاولت تأصيل ما يحتاجه جيلنا من اكتشاف للانسان المعاصر كتاريخ ومعنى وعمل •

□ ماذا أردت أن تقول لبنى عصرك من خلال هذا الكتاب ؟

— هذه مساهمة في حل أزمة المنهجية التى نمر بها دعوت فيها الى اكتشاف الطبيعة محاولا إعادة بناء تراثنا الدينى القديم على أساس الطبيعة ، والعقل ، والحرية ، والفردية ، والجماعية ، والتقدم • وهى الافكار التى أصبحت فى ما بعد عنوانا لعصر التنوير العربى الذى بدأناه منذ القرن الماضى مع رفاعة الطهطاوى وشبلى شميل وجمال الدين

الافغانى والتي تخلينا عنها في هذا القرن مع نظمنا العسكرية  
واتجاهاتنا الخرافية •

□ في بحثك الذى تقدمت به الى مؤتمر « لوفان » الفلسفى  
« ثيولوجيا أم انثوبولوجيا » نستشف موقفا ديكارتيا جديدا •• اذ تضع  
الانسان امام نفسه وفي مواجهة العالم ؟

— مازلت أعتقد أن التقدم لن يحدث في حياتنا ان لم يحدث  
تحول في حضارتنا وبالتالي في عقليتنا من التمرکز حول الله الى التمرکز  
حول الانسان • لقد استمر الصراع بين التيارين حتى القرن الخامس  
الهجرى بين الاشعرية والمعتزلة ولكن الاشعرية انتصرت في فكرها بعد  
هجوم الغزالي على العلوم العقلية • وقد حاولت حركاتنا الاصلاحية  
الاخيرة على استيلاء منها ومن دون جرأة كافية احباء التراث الاعتزالي  
( العقلاني ) • ولكن للأسف بعد أن بدأه الافغانى هبط الى النصف مع  
محمد عبده ثم الى نصف النصف مع رشيد رضا ثم استمر في الهبوط  
حتى الثلاثى كلية في فكرنا الدينى المعاصر • وبالتالي فانى انقد التصور  
المهرمى للعالم ، التصور المركزى • التصور الرأسى ، وأقلبه الى تصور  
أفقى يضع الانسان بين الامام والخلف ، بين التأخر والتقدم مع أخيه  
الانسان في التاريخ وليس بين الانسان و « الآخر » • وقد يكون العيب  
الاساسى في ثوراتنا العربية المعاصرة هو في محاولاتها تغيير مجتمعاتنا  
وتحقيق أهداف الثورة من مناهضة الاستعمار والاقطاع والصهيونية  
والقضاء على التخلف بنفس التصور الهرمى ، المركزى ، الرأسى للعالم  
بحيث انتهت الى دكتاتوريات عسكرية ، ذلك لاننا لم نكتشف الانسان  
بعد كقيمة مطلقة مستقلة • نحن نؤمن بالله وتضع الأرض ونكمم الافواه  
وكما قال الشاعر محمود درويش : « أبوك احتمى بالنصوص وجاء  
النصوص » •

وقد كتبت في ذلك مقالا في قضايا عربية منذ أكثر من عام عن  
الجدور التاريخية لأزمة الحرية والديمقراطية في وحداننا المعاصر •

□ ألا ترى وراء ذلك غياب أية معرفة فينومينولوجية ( ظاهرة ) في ثقافتنا ؟ فالمعرفة ظلت عندنا مدرسية تلقينية .. كلمة الجماعة لا كلمة الفرد المنشقة عن الحرية .. فالواحد منا يتعلم تلقينيا وبظل في العمق خرافيا !

— لسوء الحظ نحن نمر بفترة تاريخية محددة لم يحاول أحد الكشف عنها وتشخيصها وتحليلها رغم وضوح معالمها وتشابهاها الى حد كبير مع أوائل السادس عشر في الغرب أعنى مرحلة التحول من الإصلاح الدينى الى النهضة وهو ما أدعو اليه باستمرار على أنه مهمة جيلنا .

لقد مررنا بعصر الاحياء كما حدث في الغرب في القرن الرابع عشر . وحاولنا الإصلاح الدينى كما فعل الغرب في القرن الخامس عشر . ثم تنها بعد ذلك . ولم نحاول أحد حتى الآن اقامة عصر نهضة يتمثل أساسا في نقد الموروث القديم . وهذه هي الازمة . فبالرغم من وجود طاقات علمية هائلة متخصصة مهنة حرفة الا انها منقولة أما عن القدماء أو من المعاصرين وأعنى بهم الغربيين فأصبحنا ننقل العلم ، دون أن نؤسس العلم ، وأصبح تخصصنا في اتجاه وحياتنا في اتجاه آخر . فلا خير أن يكون الانسان عالم ذرة أو اقتصاد أو فيلسوفا وضعيا أو ماركسيا وبؤمن في الوقت نفسه ببركة آل البيت ومنتظر الفرج من ليلة القدر . لذلك أحاول أن أبدأ عصر نهضة حتى أحدث التطور من الداخل مبتدئا من نقد الموروث القديم ومعتمدا على التجربة والملاحظة وتحليل الواقع الذى هو محك ومقباس صدق المنقول القديم أو عدم صدقه . وعلى هذا النحو نتحقق وحدة الشخصية في حياتنا ونكون أكثر قدرة على المساهمة في الحضارة العالمية أبداعا لا نقلا .

□ كيف تتحد الفكر العربى اليوم بعد قرن ونصف مما يسمى بعصر النهضة ؟ الا تراه تيهها أيديولوجيا ؟

— الفكر العربى اليوم لسوء الحظ ورث نهضة رائدة من القرن

الماضى ولكنه لم يحافظ عليها أو يطورها فقد بدأ الفكر العربى بروافد  
ثلاثة :

١ — الاصلاح الدينى الذى بدأه الافغانى بقوة وصلابة والذى  
ثلاثى فى الجماعات الدينية المعاصرة وسيادة الدين الشعائرى الجدلى  
المتحجر والمظهري •

٢ — الاتجاه العلمانى الغربى الذى بدأه بوضوح وجراحة « شبلى  
شميل » و « فرح أنطون » و « نقولا حداد » و « ويعقوب صروف »  
و « ولى الدين بكن » داعين الى العلم والعقل والطبيعة والحرية  
والديموقراطية والاشتراكية والتقدم آخذين بالتحليل المادى ولكنه  
للأسف انتهى على يد « اسماعيل مظهر » وسلامة موسى لانه لم  
يخرج من تراث الأمة، وكان كالبالون المنتفخ الذى يسهل ثقبه فتلاشى •

٣ — الاتجاه الليبرالى السياسى الاجتماعى الذى بدأه  
« الطهطاوى » و « خير الدين باشا التونسى » و « لطفى السيد »  
و « طه حسين » و « العقاد » داعين الى تأسيس الدولة الحديثة على  
نمط الليبرالية الغربية أى النظام البرلمانى المتعدد الاحزاب • ولكن  
للأسف انتهى هذا التيار أيضا بعد الثورات العربية التى قام بها  
الضباط الاحرار فى الخمسينات •

بتوقف هذه الروافد الثلاثة أصبح الفكر العربى خالوا فارغا ولم  
تظهر فى جيلنا الا المحافظة التقليدية التى تعبر عن حقيقة المرحلة  
التاريخية التى تمر بها مجتمعاتنا •

□ الفكر العربى كما وصلنا ليس مربئا هو الآخر من الايديولوجيات  
الاستعمارية • لقد ناديت فى كتابك « قضايا معاصرة » الى قيام حركة  
استقراب — فى مواجهة الاستشراق — فأية قراءة نقدية للتراث العربى  
وما هى مبررات هذه الدعوة اليوم ؟

— حرصا على الاصاله ودفاعا عن الثقافه الوطنيه وتحريراً لعقليتنا المعاصره من تقليد الغرب وفي نفس الوقت بعد دراستي للفلسفه الغربيه وادراكي أسطورة عالميه الثقافه الغربيه أحسست أن من واجبي الوطنى بالنسبه لنا والعلمى بالنسبه لهم تحجيم الغرب وردّه الى حدوده الطبيعيه لأمرين :

الاول : افساح المجال للإبداع المحلى للشعوب غير الاوربيه ..  
وسيعقد في الكويت في تشرين الاول / أكتوبر القادم مؤتمر حول هذا الموضوع .

الثاني : كتابه تاريخ الوعى الاوربى من وجهه النظر غير الاوربيه عن تمركزها حول ذاتها وحتى لا تصبح مرادفه للتاريخ العالمى . مثلاً في دراسة مصادر الوعى الاوربى بركز الاوربيون على ثلاثه مصادر : اليونانى والرومانى واليهودى المسيحى في حين أن المصدر الشرقى في مصر وأيران والصين والهند يمثل رافداً أساسياً في الوعى الاوربى . واذا أخذنا ما يسمى بالعصر الوسطى الاوربى فاننا نجد القرون السبعه الاولى هى فترة الخلط والصراع بين الفرق الدينيه المختلفه . يمكن لحضارتنا أن تساهم في التحقق من صدق هذه الاتجاهات خاصه في ما يتعلق بطبيعته المسيح وجوهر الدين . وفي القرون السبعه التى تلت ذلك استطعنا نحن أن نكون نموذجاً لتحديث الغرب وهو العصر الذهبى بالنسبه لنا وعصر الظلام بالنسبه لهم . وفي العصور الحديثه للإصلاح الدينى في القرن السادس عشر والعقلانيه في السابع عشر والتنوير في الثامن عشر والعلمانيه في التاسع عشر نستطيع أن نقلس آثارهم في دفع عجله التقدم . فاذا وصلنا الى القرن الحالى وأزمة الغرب الحاليه وبدايه نهضة الشعوب غير الاوربيه وبرؤيه مستقبلية نستطيع أن نقول ان كان للوعى الاوربى مكان الرياده والصدارة في القرون الخمسه الاخيره فان وعى الشعوب غير الاوربيه بذاتها وما سمي في فترة المد الثورى العربى بالكتلة الآسيويه الاثريقه فان الشعوب المتحرره سهرت



الريادة في القرون التالية وربما يعود مركز الثقل الحضارى من جديد الى الشرق •

□ ألا ترى أن الغرب ليس مجرد مستعمرة فقط . فهو مستهلك كذلك على جميع أصعدة حياتنا •• وبالتالي صار له وجود على مستوى أجسادنا وبالتالي على مستوى اللاوعى •• فكثير من حالات الثورة تأتى نتيجة تقبل أبوى له على مستوى اللاوعى ؟

— هناك شبئان : الاول هو أن الاكتشافات العلمية الغربية وما نتج عنها من صناعات واختراعات في الحقيقة ليست وليدة الغرب بل نتيجة تراكم تاريخى طويل ساهمت فيه كل الحضارات الانسانية غربية وغيرها • ومظهر ذلك بوضوح في الترحمات اللاتينية للاسهامات العربية • ولا يوجد عالم غرسى في عصر النهضة الغربى الا وقد تتلمذ على نظرائه العرب المسلمين • فنحن عندما نمش بأجسادنا في اختراعات الغرب وتطبيقاتها فاننا نجنى ثمرة ساهمنا في زرع شحرتها وهو الذى سمي « أنور عبد الملك » فائض القيمة القاربخى •

ثانيا : التغريب يتجاوز الجسد الى ما هو أخطر وهو الروح أى مقولات التفكير والتصورات للعالم وانماط السلوك وتثبيت الاهداف وهذه لا يمكن أن تكون عالمية بل خاصة بكل شعب فاذا تسرب الغرب من خلال ثقافته ومقولاته وتصوراته الى روحنا قضى فينا على الثقافات المحلية وعلى الابداع وجعلنا مقادين له كما يحدث الآن • الغزو الاقتصادى ثم الى السيطرة عن طريق الاحلاف ومناطق النفوذ وبالتالي اذا كان الاستعمار قد نقل نفسه من الغزو العسكرى ، الى ثم الاستعمار الثقافى عن طريق التغريب فان الاخطر الآن هو القضاء على الثقافات الوطنية وانكار ابداع الشعوب غير الاوربية بافراز نظريات عديدة •

### □ ما هي هذه النظريات ؟

— مثل الصدمة الحضارية من أجل الايحاء للشعوب غير الاوربية باليأس والحكم عليها بالتخلف الى الابد . فالغرب في ثقافته وروحته الدفينة حتى في اتجاهاته الليبرالية الدفينة يقوم على عنصرية حضارية تدفعه ولا يستطيع ان يهرب منها لانه شعر أن حضارته كانت الرائدة لعدة قرون . ولكن التحرر الوطني للشعوب خاص بتلك التي سيطرت على ثرواتها الطبيعية وفرضت نفسها على الصعيد العالمى : ثورة ايران وتحديدها لامريكا كل ذلك قد يساهم في التخفيف من حدة الشوفينية الغربية .

□ في مشروعك الفكرى كانت اللحظة البرجوازية في الفكر الغربى مهمة عندك وخاصة موقفها من النص الدينى . فقد درست اللاهوت الهيجلى وترجمت كتابات « لوبنتز » و « لسنج » حول الدين .. لماذا التركيز على الحضور الالهى في التاريخ ؟

— بالرغم من كل ما يقال من نقد للبرجوازية خاصة اذا كان في ذهننا النقد الماركسى فانها قد قامت بدور تحديثى في المجتمع الغربى فنقلته من مرحلة الدين والكنيسة والعقائد والآخرة والايمان والخطيئة والخلاص الى مرحلة العقل والانسان والمجتمع والحرية والدنيا . مثلا استطاع « هردر » مؤسس فلسفة التاريخ أن يحول العناية الالهية الى قانون للتقدم . كما استطاع « هيجل » أن يحول التثليث المسيحى الى جدل تاريخى . فالانتقال من الدين الى العقل أو من الايمان الى الفلسفة انتقال مهم وحاسم حين يمكن تحقيق انتقال ثانى من العقل والفلسفة الى الطبيعة والعلم . ونحن في مرحلة مشابهة من أجل نقل عقائدنا القديمة الى مرحلة اكتشاف الانسان والتاريخ والطبيعة عن طريق تأويل الدين وتفجير طاقاته حتى نستفيد منه . فاذا . حدث ذلك أمكن احداث النقلة الثانية من الفلسفة الى العلم وهو ما يراه عبد الله المروى من اعضاء دور للطبقة المتوسطة في المجتمعات العربية التي دناط

بها التحديث • ويخطئ الماركسيون عندما يتصورون انه يمكن الانتقال من المثالية الى المادية قبل الانتقال من الدين الى المثالية •

□ هذا يجرننا الى الثورة الدينية في ايران • لقد ذهبت الى ايران كمفكر يعيش تاريخه المعاصر • ونشرت وقدمت كتاب « الحكومة الاسلامية » ، ألا ترى أن الحماس العربي لهذه الثورة مبالغ فيه • • ولأن العربي لم ينجز ثورته فهو يسقط على الثورة الايرانية كل رغباته التاريخية المكبوتة واحباطاته المتتالية ؟

— هذا صحيح ولكن لابد من تجاوز مرحلة الاسقاط الى مرحلة الاثراء المتبادل ، فالثورة الايرانية تجديد لشباب الثورة العربية وحياء للناصرية واعتزاز بالقومية العربية وتأكيد على الهوية الاسلامية وتحد للغرب والشرق ونجند للجماهير • وهي زعامة لا تنبل المساومة • • • • • يتحول الى ثورة وتقدم وتحرر وبالتالي يمكن أن تكون درسا لنا من أجل اخراج الدين من بوتقة الشعائر والعقائد الى ميدان الثورة والتغير الاجتماعي ، وأيضا من أجل نزول الجماهير العربية الى الساحة لتقرر مصرها بنفسها دون أن تترك مصائرهما بيد الحكام ومن أجل الاستمرار والتأكيد على اعداد الامة ضد الاستعمار والصهيونية وتسلط الاقطاع والتخلف • ومن ثم يجب أن ننتبه الى محاولات الاستعمار لوقعة بين الثورة الاسرائيلية والثورة العربية • وما زال الشعار هناك « الطريق الى القدس يمر بظهران » و « ايران اليوم وغدا فلسطين » • وعندما كنت في زيارة الامام الخميني منذ عام كنت سعيدا للغاية عندما كان الناس في الشوارع ينادونني بـ « الفلسطيني » •

## هـ — ظاهرة العرج الحضارى

١ — متى تصبح فلسطين قضية شعوب ، لا قضية حكام ؟  
تؤرقنى « كبة الاصلاح » ، فمئذ الافغانى ، والطهطاوى ، وشبلى شميل  
وهم رواد النهضة التى ظهرت فى القرنين الماضيين والتى كانت لها  
ابعادها الدينية والاجتماعية والعلمية . مررنا بأربعة أجيال • حاول كل  
منها ان يفعل شيئاً ولكنه سرعان ما يكبو • وظلت الاجيال الثلاثة متأخرة  
عن الرواد الأوائل فبعد الافغانى تراجع محمد عبده عن مناهج الاسلام  
السياسى الى مناهج تربوى اصلاحى نتيجة لفشل الثورة الميرانية •  
بينما عاد رشيد رضا الى نوع من السلفية الاصلاحية القديمة ، متراجعا  
الى ما وراء خط تراجع استاذة محمد عبده • وربما كان ذلك نتيجة للثورة  
الكمالية فى تركيا ، اما فى العصر الحالى فقد تراجعت الحركات الاسلامية  
المعاصرة كثيراً عن المشروع التحررى العربى الاسلامى الاول • فلماذا  
تتراجع أجيالنا جيلاً بعد جيل ؟ لماذا دعا لطفى السيد الى مصربة  
ضامة بعد دعوة الطهطاوى لبناء دولة ديمقراطية ؟ ولماذا فقدت دعوة  
التحرر حرارتها عندما مرت خلال العقاد وطه حسين ؟ ولماذا انقلبت  
دعوة الطهطاوى الليبرالية الى دعوة مضادة فى الجيل الحالى ؟

وشبلى شميل دعا الى العلمية ، لكن فرح انطون فى الجيل الثانى  
تراجع عن مستوى شميل محاولاً ان يربط تراجمه بمؤثرات تاريخية  
قديمه ، ثم جاء اسماعيل مظهر فى الجيل الثالث فانقلب من العلم الى  
الدين ، ومن الجدد الى القديم ، اما الجيل الحالى من العلماء • فانهم  
لا يختلفون عن الذين يذهبون الى التمسح بقضبان الاضرحة •

---

مجلة أوراق ، ١٩٨٥ • حديث اجراء فى جامعة العين بالامارات العربية المتحدة  
حسن من • وقد صدره بالفترة التالية : فى حالة امة تمر عن مازق حضارى مثل البحث  
العقلى المنحرف من كائوس التاريخ مطالما ملح سلاوى و امهيه يطلب الحياء الانسانيه الكريمه •  
واذا كانت الفلسفة محناً عقلياً فى الحدود ما بين الحاجة اليها بالاساس لانه سر فى ازمة شتى من  
الاصرار المطلق الكامن فى الوجدان على البناء ، مدامعة الصبر • وفى مراحله احصار يهدد البناء  
ذاته يتبنى للفلسفة المشاركة فى صف الطليعة المتأخلة منهاج عقلى مشخص الداء و يصاب  
الداء • حول الامة التى تعنتها الامة كلز حوار « أوراق » مع استاذ الفلسفة حسن حسن  
الذى ابتداء بالقول

فلماذا لا يوجد تراكم نهضوى حضارى كف ؟

لماذا تتراكم جهود النهضة الحضارية عند الآخرين ولا تتراكم عندنا ؟ مثال ذلك ، تشبث اليهود منذ ثلاثة آلاف سنة بشعار « الماعم القادم فى أورشليم » ، وعلى قاعده هذا الشعار تطورت الحركة الصهيونية من روحية الى سياسة من وعد بلفور بانشاء دولة الى قيام الدولة الى توسع الدولة وهيمنتها فى المنطقة : فكل جيل يكمل ما بدأه الجيل السابق ، وهو ما نحظ خلافة بالنسبة لنا . فنحن نبدأ من الصفر ، ثم نسقط ، ثم نبدأ من جديد ، فنسقط ، وكأننا ضحايا العود الابدى !

وكدليل واضح على ظاهرة عدم التراكم النهضوى الحضارى فى التاريخ العربى المعاصر ، تجربة الرجوع الى نقطة الصفر التى انطلقت منها قيادة جمال عبد الناصر لتحقيق ثورة فى جميع الاتجاهات على الاصعدة المحلية والعربية والعالمية ، فما ان مات حتى تحولت سياسة الحكم فى مصر الى نقيض ما كانت عليه ، فلماذا لم يواصل النظام اللاحق سياسة النظام السابق ، ولماذا تخلى بسهولة عن كل المكتسبات التى تحققت فى عهد جمال عبد الناصر ؟

## ٢ — المجتمع العربى فى حاجة الى منظمات شعبية : ما هى علة

التراجع الى نقطة الصفر ؟

— تكمن العلة فى غياب الامان النظرى ، وهو أمان يمكن تحقيقه بوجود المنظمات الشعبية القادرة على حراسة المكتسبات . فعندما غابت هذه الحراسة ، كان على الحكومات اللاحقة الانقلاب على ما تم . تعود أسباب هذا الغياب الى سيادة تيار فى تراثنا لمدة خمسة عشر قرنا ، مقابل الـ ١٠٠ سنة التى مضت . حتى القرن الرابع الهجرى وهو حقبة حقوق الناس ضد سيطرة

قوة واحدة مهيمنة يخضع لها كل شيء . ولا يستطيع أحد أن يغير شيئاً . وهذه القوة يتمثلها الحاكم الذي يجب طاعته وتصبح من طاعة الله فهو الذي يقدر الأسعار والأقوات والآجال . ولبس للانسان الخيرة من أمره فعقله قاصر عن معرفة الأشياء . ولهذا احتاج الى وصي من الخارج هو النبي . ويكفي الانسان أن يقول لا اله الا الله بفمه فيكون مسلماً . بصرف النظر عن الفعل والممارسة ، ومصير الانسان يحدد بعد الموت فنال الجزاء أو العقاب . ومن أخطائنا ، اننا تصورنا أن رأى الاشاعرة هو التفسير الصحيح للعقيدة الاسلامية ، بينما هناك تفسيرات أخرى . ورأى الاشاعرة واحد من آراء متعددة . فهناك رأى آخر يجعل من الله مبدأ شاملاً عاماً يتساوى أمامه الناس جميعاً . ليس كمثله شيء . يستطيع العقل أن يثبت بالبرهان . وله ذات وصفات كاملة . والانسان حر وعقل ومسؤول . ويستطيع أن يميز بين الخير والشر . وان النبوة قد اكتملت ، ومعنى اكتمال النبوة ان الانسان لم يعد في حاجة الى وصاية خارجية . فان لشعوره المستقل وعقله البديهي . القدرة على هدايته في حياته . والانسان بعمله وليس بكلامه ، والامام ليس ممثلاً له . ولكنه يعين باختيار الشعب ، والامامة بيعة وعقد واختيار ، ومن حق الشعب النصيحة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وعزل قاضي القضاة اذا تهاون في تنفيذ العدل .

كان التفسيران الاشعري والمعتزلي قائمين معا في التراث الديني للمسلمين ، ولكن التفسير المعتزلي توارى بينما استبد التفسير الاشعري بالأمر وجاء الغزالي . فظن أن المسلمين غالوا في علوم الدنيا ، فدعا الي علوم التصوف . فازدوجت الصورة التالية للغزالي . الي أن ورثنا نحن هذه الا مكانة السلطة وتلغى دور الشعب .



وهذه لا تؤدي الى هذه ، ولا سبيل الى مواجهة التحديات المعاصرة  
الا بفكر المذهب المعارض ، مذهب الاعتزال . ولأن للاشعرية امتداد  
طويل في تراثنا ، وللاعتزال امتداد قصير ، فنحن الآن في حالة « عرج  
حضارى » . فإذا أمكن لنا احداث توازن تراثى ما بين المذهبين فإن  
التقدم يصبح أمرا ممكنا . وهذه هى عملية اعادة بناء التراث ، وهى  
ان تزيد قيمة المذهب الاعتزالى . ونخفض قيمة المذهب الاشعرى ،  
فندفع بأفكار الاعتزال الى الامام . استنادا اليها . نطالب بحرية  
الأرض والعدالة الاجتماعية والديمقراطية والتقدم . فتكون مطالبتنا  
مبنية على قواعد من التراث . فلا يملك أحد حق اتهامنا بالعمالة لحضارة  
أخرى غير حضارتنا . وبهذا يتفادى مخاطر الوقوع فى السلفية ومخاطر  
الوقوع فى العصرية المنقطعة الاتصال بالتراث ، فمن خلال مذهب  
تراثى . نعالج مشكلاتنا المعاصرة ، ولا نقع أسرى الدوائر المنعزلة  
للدعوات الغريبة التى تتردد بيننا . والتى يسهل مقاومتها بأقصر الطرق  
بواسطة مفاهيم دينية تؤمن بها الجماهير ، فتندهم جدواها ، وتتواصل  
الازمة .

#### ٤ — تغيب المواطن عن الوعى القومى .. مسئولية من ؟

الحديث عن أزمة تعود جذورها الى تيار سلطوى فى التراث ، أدى الى  
بروز دور الحاكم وانحسار دور المحكوم . هل يعنى هذا اعفاء المحكومين  
من المسئولية ؟

— ينقسم الناس الى قسمين الانسان العادى الذى هو العامل  
والفلاح والمهنى وأمثالهم ، والانسان العالى . أما الانسان العادى  
فهو ضحية أجهزة الاعلام التى توقعه فى نوع من التغيب عن الوعى  
القومى . بالاضافة الى عدم وجود المنظمات التى يمكن أن تشكل بديلا  
بختاره للمطالبة بحقوقه والدفاع عن مصالحه . وبالتالي ، فلا تفلح  
للانسان العادى فى ميدان الحياة العامة .

أما الانسان العالم ، وهو انسان متميز فهو ثلاثة أنواع : فهناك العلماء الذين لا يقومون بدور ما . والذين يرون ان العلم هو مجرد تعلم ونقل معلومات ، لأنهم يخشون المسألة عما يمكن أن يفعلوه أكثر من ذلك ؟ وهم يمثلون أغلبية العلماء . وهناك فريق من العلماء يسيرون في ركاب السلطة . ويدافعون عن سياستها . على كل حال . وترتبط مصالحهم بمصالح رجالها . وهناك علماء بولون الحق . وينالهم المكروه . وهؤلاء ورثة الأنبياء الذين ينفع الله الناس بعلمهم . والذين نرجو زيادتهم . وهم معزولون عن المجتمع . توجه لهم الاتهامات المختلفة لتسوية صورتهم في عيون الجماهير . وهؤلاء هم الذين يرون أن الخروج من الأزمة الراهنة التي تعاني منها الأمة ، يكون ابتداء من التراث . لا انفلاخا عنه .

• — لماذا فشلت دعوة العقل عندنا بينما نجحت في أوروبا ؟ فهل يمكن رد هذا الفشل الى أسباب كامنة فينا ؟

— ربما . لقد نجحت دعوة الغزالي لأنها ظهرت في عصر انحسار العقل عن مكانته البارزة التي كانت له في القرون الاربعة الاولى من تاريخ المسلمين . بعد أن شعر المفكرون السلطويون بغلبة العقل على الجانب الدنى . وبالحاجة الى تجديد الجانب التعبدي . وهذا ما بلوره الغزالي رغم أن المسلمين في ذلك الوقت كانوا في حاجة الى فكر مقاوم للغزو الصليبي الذي تحدى المسلمين . وفشلت دعوة ابن رشد العقلانية لظهورها في الاندلس في زمن الانقسامات ، وفي ظل حالة هيمنة الفقهاء ، فتم محاصرتها وتجميدها . وكان يمكن لدعوة العقل أن تنجح ولدعوة الحرية ان تنمو لو وجدت مؤسسات ومنظمة تتبنى أفكار العقلانية كما دعا إليها ابن رشد . أو أفكار الحرية كما دعا إليها المعتزلة ، وهذا ما انتبه له الافغانى الذى كان يأمل في تكوين حزب ثورى يتبنى برنامج العروة الوثقى الداعي " لحرية ومقاومة الاستعمار والتخلف وليس المطلوب عملا هنا تحت الأرض ، المطلوب عمل اسلامى يأتى بالاسلام محمولا على

أعناق المسلمين ، اسلما لا يدافع عن الحاكم فقط بل يدافع عن الامنة كلها .

٦ — تمثل اسرائيل تحديا حضاريا خطيرا لنا ، يتدعى يوما بعد يوم بينما الاستجابة له أقل بكثير من التحدى نفسه فكيف نصل الى حالة تعادل الاستجابة والتحدى ؟

— تتعادل الاستجابة للتحدى الاسرائيلى مع هذا التحدى عندما تتحول قضية فلسطين الى قضية شعوب ولا تظل قضية حكام ، وعندما تدفع الى معرفة عناصر القوة لدى المستجيب ، ومعرفة مواطن ضعفه .  
فبالقدر الذى نستطيع فيه تغيير التصورات الذهنية المعيقة للنهوض .  
يمكن التقدم الى مستوى الاستجابة المطلوب .

## و - الاصاله حمايه للشعوب والمعاصره احساس بمشاكل العصر

□ دكتور حسن .. المحور الاول لهذا الحوار هو قضية الاصله والمعاصره .. فما هو مفهوم الاصله والمعاصره في رأيك الخاص ؟

- لا تعنى الاصله العوده الى الماضى بكل ما فيه ، ورفض الحاضر والانقطاع عن المستقبل ، كما لا تعنى أيضا رفض التحديد والتنكر لخبرات الاجيال ، كما انها لا تعنى كذلك التوقع على الذات ، انما نعنى في البدايه العمق التاريخى الذى يميز شعوبنا في افريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية ، والاستفادة بهذا الرصيد الضخم الذى سلب منا أخيرا ابان النهضة الاوربيه المعاصره ، التى لا تتعدى خمسه قرون ، والتى وصفنا فيها بأننا شعوب حديثه لا أشكال لها ، أو أبنية سياسيه أو اجتماعيه أو اقتصاديه •

تعنى الاصله أيضا التغير من خلال التوصل ، اذ أن كل تغير مفروض ومقحم ، على وجداننا الحالى ، لا يعيش أكثر من سنوات ، وسرعان ما بهتريء ، أو تحدث ردة الفعل فيعود البناء القديم فأرضا نفسه لأنه الاكثر قوة وانتشارا في الزمان •

وما حدث في مصر في السنوات العشر الاخيره دليل على ذلك ؛ وما حدث من انتكاسات للثورات العربيه الاخيره دليل آخر •

وما يحدث في تركيا وبولندا دليل ثالث •

على ان التغير الذى يحدث في السطح ولا يؤثر في العمق يؤدي الى نوره علمانيه على النمط الاوربي .. كما هو الحال في تركيا التى يتركب وجدانها من تراث اسلامى وحضارى وتاريخى ، وكما هو الحال

---

المؤلف اعترض ، ٢٤ يناير ١٩٨٢ - مقابلة اجراها محمد يوسف وقد صدرها مالفقره الآتية :  
الدكتور حسن حمى اسيد الفلسفه الاسلاميه الحديثه بحاجه القاهره مفكر ينتمى الى طراز  
من التفكير الذى يبدون اصداءه المعركة الى التوارع الخلفيه حيث يحتفم ايقاع الصامير  
الواعيه ويصلدم « بعته » قبضه القوم الفولانيه •

أيض في بولندا التي يتركب وجدان طبقتها التي تنتمي الى الاشتراكية العلمية من تراث كاثوليكي متدين •

الاصالة . اذن . هي شرط استمرارية التقدم . وبقاء عمليات التغيير الاجتماعي . وهي الضمان والحماية للشعوب من الوقوع في الانتكاسات •

أما المعاصرة فانها لا تعنى الحداثة ، أى العيش على أحدث ما أنتجه العصر في الحضارة الاوربية من زاوية ممارسة أساليب الحياة . كما هو واضح في مجتمعات الوفرة والرغاهية ، في المأكّل واللبس . والمسكن . ونمط الحياة • ان هذا المفهوم يشبه ، في هذه الحالة . استزراع نبت في أرض قاحلة . سرعان ما يجف وينتهى •

المعاصرة لا تعنى أيضا التشديق بآخر النظريات في العلوم الانسانية من رنبيوية ووجودية . أو من تقليد آخر المذاهب الفنية من تكعيبية وانطباعية وسيردالية . أو التفنى باللغات الحديثة في الحياة اليومية . أو الاعتماد على الحاسبات الآلية لتوجيه مظاهر نشاطنا •

كل ذلك غطاء خارجي لا مضمون له . ويكسو حياة الفراغ داخل دائرة الفراغ •

انما نعنى المعاصرة الاحساس بمشاكل العصر ، وبالتحديات المصيرية التي تواجه الامة والتي هي بالنسبة اليها :

- ☐ الاستعمار
- ☐ والتخلف
- ☐ والصهيونية
- ☐ ومظاهر القهر السياسى
- ☐ والتفاوت الطبقاتى الشنيع بين من يكسبون الاموال وبين من يموتون جوعا وقحطا •

تعنى المعاصرة القدرة على مجابهة هذه التحديات بأسلوب علمي منهجي مع الوعي بالمرحلة التاريخية التي تمر بها شعوبنا . والموصول الى نتائج بالجهد الوطني دون الوقوع في التناود . وتفجير الطاقات الخلاقة للشعوب . فهي وحدها صاحبة المصلحة في المواجهة .

والمعاصرة . بهذا المعنى . قد تأخذ أشكالا بدائية . لكنها فعالة .. كما حدث في مواجهة طائرات « الفانتوم » الامريكىة الاسرائيليه بالبنادق . وشق الطرق والجسور بالمعلول و « المنطف » وقطع الاستار الرملية بمضخات المياه كما حدث في فيتنام والصير ومصر .

□ لماذا لا يتبلور هذا المفهوم في جدلية تطبيقية الآن ؟ أو بعبارة أوضح .. لماذا لا نطبق هذا المفهوم للاصالة والمعاصرة على الوضعية العربية المحاصرة بأشكال الاستلاب والاعتصاب والقمهر ؟

— في تصوري يرجع السبب في ذلك الى اننا حتى الآن لم نحاول أن نجرب الوحده الوطنية . والاتفاق على حد أدنى من المبادئ والاهداف . يجعل كل فريق قادرا على أن يسهم بدلوه . ويكون المحك في النهاية لأكثر التيارات قدرة على تحقيق هذه الأهداف .

حتى الآن هناك صراع تاريخي بين الاصالة والمعاصرة بمفهوميهما السلبين نتيجة لما حدث من انتصار المحافظة الدينية والحضارية على وجداننا القومي في الالف عام الاخيرة . منذ القرن الخامس الهجرى . وائتى أصبحت السجىن الكبير الذى وقع فيه أنصار الاصالة دون استطاعتهم الخروج منه .

وما حدث من نهضة في المئتى سنة الاخيرة بعد احفانكا بالغرب . واكتشاف أنصار المعاصرة ان تحديث مجتمعاتنا لا يحدث الا بالتقليد الشامل للغرب كما هو الحال عند شبل شميل ، أو بانقضاء أسباب العلم والقوة الى جانب النظم البرلمانية كما هو الحال عند الافغانى والطهطاوى .



وبعد ذلك .. لم يستطع أنصار الاصلالة بالمفهوم السلبي أن يقللوا من ثقل ألف عام . وأن يجدوا بديلا آخر كن مطروحا قبل الآن الخامس الهجري ، عند المعتزلة في أفكارهم عن الحرية والعدالة . واعتمادهم على العقل والطبيعة . كما لم يستطع أنصار المعصرة بالمفهوم السلبي أن يجدوا منفذا لاحتياجات عصرهم . ليس فقط في مثل هذه الاحتياجات من الغرب . ولكن لتطوير تراث الامة . واكتشاف هذه الحاجات في عمقها التاريخي .

ومع ذلك .. تظل الرغبة في اقامة وحدة وطنية بين هذين الفريقين الرئيسيين المتصارعين أملا وهدفا .

قد تستطيع الثورة الاسلامية . أو حركة التقدم الاسلامي ( أو النهضة الاسلامية ) . أو حتى اليسار الاسلامي تحقيقه ، وهو ما أحاوله أنا في هذه المرحلة بعد صدور مجلة « اليسار الاسلامي » ( وهي عبارة عن كتابات في النهضة الاسلامية ) التي تستأنف مجلة « المعروة الوثقى » التي أسسها الافغانى ، والتي صدر منها ثمانية عشر عددا . كان لها ابلغ الاثر في تحديد ملامح المشروع القومي الاسلامي الحديث .

#### □ ماذا تقصد باليسار الاسلامي ؟

— يعنى اليسار الاسلامي تحقيق المشروع للقومى العربى الحديث في مواجهة الاستعمار . وتحرير أراضي المسلمين ، ومحاربة التخلف في شتى مظاهره . والقهر السياسى . والتسلط . وحل مشكلة الفقر لاعادة ثروات المسلمين الى المسلمين عن طريق تاريخ الامة وقرائها وحضارتها كوعاء نظرى . وكأبديولوجية سياسية قادرة على تحقيق هذه المطالب . وبالتالي أحقق هدفى الفريقين المتصارعين :

□ أنصار الاصلالة يبدأون بتراث الامة .

□ وأنصار المعاصرة يبدأون بمواجهة تحديات العصر .

وهذا هو الامل المنشود من جيلنا •

□ هل هذا اتجاه جديد أم بدعة جديدة ؟

— لا .. بل تطوير لحركة تاريخية طويلة . بدأت بشورة الانبياء الذين تصدوا لكل مظاهر التخلف والقهر السياسى . وانتهت بالثورة الاسلامية الكبرى فى ايران . بالاضافة الى ثورة الفلاحين فى ألمانيا بقيادة الراهب توماس مونزر . وثورات الرهبان الشبان فى أمريكا اللاتينية بقيادة كاميلو توريز دفاغا عن الفلاحين والارض ضد الاقطاع ورؤس المال . والاسلام والوطنية متحدين فى الجزائر . وابوذية فى فيتنام فى مواجهة الغزو الأمريكى والكونفشيوسية فى الصين ( فى بداية الثورة الصينية ) والديانات الافريقية فى مواجهة المستعمر الابيض •

□ كيف تعطل القهر السياسى . ونكوص « الفعالية » الثورية

الى فعالية التغيير .. على امتداد الخريطة العالمية بشكل عام ؟

— القهر السياسى ليس وليد الصدفة . ولن ينتهى اليوم . ولن يقضى عليه الغد . اذ ان له جذورا تاريخية ومتشعبة . وبالتالي لا يمكن التغلب عليه الا بانتزاع هذه الجذور . وغرس جذور اخرى قد تثبت فى ما بعد نظما للدفاع عن الحرية والديمقراطية ضد جميع انواع القهر والتسلط السياسى والفكرى والاقتصادى •

واستطيع ان اجمل هذه الجذور فى التصور الهرمى للعالم الذى يجعل قمة الهرم مسيطرة سيطرة كلية وشاملة على القاعدة . مع مراعاة انه اذا تحركت القاعدة تزلزل الهرم . ومن ثم وجب على القمة ان تبتز وتفصل وتقطع العضو الفاسد حتى يظل البناء . وهذا هو ما قاله الفارابى فى المدينة الفاضلة . والذى ظهر فى تصور الاشاعرة للتوحيد . وهو التصور الذى تبنته الدولة على مدى تاريخنا الطويل . وهو يمثل المرحلة التى تم فيها التوحيد بين الرئيس والحكم . والامير ورب الاسرة . ورئيس العائلة . وتنصبه على قمة الهرم . ولا يمكن ان تظهر ديمقراطية او حرية تسعية مع مثل هذا التصور للعالم لأن العلاقة بين

القمة والقاعدة ستكون احاديه الجانب .. القمة تأمر والقاعدة تنفذ .  
القمة تستلهم والقاعدة تطيع .. ؟!

□ هل المنهج النصي له علاقة بهذه القضية ؟

— المنهج النصي الذي يجعل الحقائق منزلة مكتوبة سُلما .  
يفرض نفسه على الواقع دون معارضة او نقاش . وما على الانسان  
الا تطبيقها مما يمنع الحوار والرأى الاخر والمعارضة . واكتشاف  
الحقائق العلمية . واعمال الفعل الانساني خاصة اذا ما قامت السلطة  
الدينية . بتأييد من اسلطة السياسية باحتكار مثل هذه الوظيفة .

اما حديث الفرقة الناجية اقائل بأن « امتى ستفترق على  
ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار الا واحدة » فيعنى ان كل الاجتهادات  
خاطئة ومرفوضة . وضاه وباطلة مند البداية ، ولا يوجد الا رأى واحد  
صائب هو رأى الحكومة ( اى الدولة او النظام الرسمي ) مما يجعل  
النظام السيسى يكفر ويعلم كل الاتجاهات المعارضة .

ومن ثم لا يمكن للحرية والديمقراطية ان تظهر في حياتنا كمجرد  
تعبير النظم السياسية . ولكن باقتلاع هذه الجذور من اساسها ،  
واستزراع جذور اخرى تقوم على ان اختلاف الائمة رحمة بينهم ،  
واصحابى كالنجوم مبايهم قنديم اهديتهم . وجادلهم بالتي هي احسن .  
او اسداء على انكفار رحماء بينهم .. اى اننا نحترم بعضنا بعضا  
في ما بيننا كجبهة واحدة . بغف صف واحدا متحدا في مواجهة الاعداء .

□ الجانب الآخر من القضية يقتضى طرح هذا السؤال : لماذا  
تقلصت الكيانية . وبسبب الشخصية القاعدية بالنسبة للامة العربية  
والاسلامية في القرون الاخيرة ؟

— ان ابداع الامة يتحقق ضالما ان هناك تعارضا بين الانا والآخر .  
وقد يكون هذا الآخر متمثلا في القهر الداخلى . وقد يكون متمثلا في القهر  
الخارجى . الاول يمثله التسلط السياسى . والثانى يمثله الاستعمار .

وطالما ان الطرف المقهور لم يسلم . ولم يقبل القهر الداخلى  
أو الخارجى فان شرط الابداع قائم .

أنا است من أنصار شعار ان القهر السياسى ضد الابداع . بل  
قد يكون سببا رئيسيا من اسباب الابداع . ويجوز ان تختلف اشكال  
الابداع . وربما تكون الصحافة غير الرسمية . خصوصا صحافة  
الـ اندر — جراوند « ( وصحافة ما تحت الارض ) خير تعبير عن  
الابداع فى ظروف القهر السياسى عندما تعبر شتى الجماعات عن كيبتها  
بمؤبته ووجودها فى كتاباتها . غير الرسمية . والتي تقلق السلطات  
وتجند جميع الاجهزة فى الدولة لاقتناصها وتحريمها ومصادرتها . والتي  
تتحدى هائلا فى قلوب الشعب فى مواجهة الصحافة الرسمية التى لا  
تعملى الناس الا كقراطيس للبيع . القهر السياسى مفتاح ابداع  
الامة .

لكن هذا الصمود امام القهر السياسى لابد ان يكون واعيا .  
مكتشف عناصر القوة والمقاومة . ملتحما بالجمهر . وقادرا على ان  
يحدد خطة طويلة الامد حتى يمكن القضاء بها على كل مظاهر القهر  
والاستطاد السياسى . وذلك ينفى المعارضة من الخارج . فما اسهل  
الابداع والتخطيط والتوجه من خارج المحلبة ولكن لا تصعب المعارك  
الا على ارض المعركة الحقيقية .

ان القياس بالنسبة لوجود لينين فى المانيا وسويسرا . او وجود  
الافغانى فى باريس قياس باطل لان الجماعات الثورية كانت طينتنا  
روينا . وكانت الاتجاهات الوطنية فى مصر والعالم الاسلامى تقض  
مضاجع القياصرة والملوك و « الخديوى » وبالتالى كانت هناك  
أرضية وطنية . وكان هناك مئات من المفاضلين داخل البلاد . وهذا  
ليس هو الحال فى لحظتنا الراهنة حيث تتجمع المعارضة فى الخارج  
وبظال الداخل خواء .

ان تغيير الواقع بوصة واحدة خير من الاف الجرائد واجلات  
عن النضال والتحرر في الخارج •

ان ضربة شرطى لشاب يحمل علم فلسطين في معرض الكتاب  
كما حدث في مصر في العام قبل الماضي ، تعبير عن موقف يجسد  
رفض الصلح مع اسرائيل وبالتالي فانه أفضل من عشرات المقالات  
والكلمات في العواصم الاوربية •

## ز — ما التنوير ؟

- — التنوير العربى محاولة للتخلص من جذور التجهيل .
- — مهة المنورين الاسلاميين الآن احياء المعتزلة .
- — التنوير دور يتم فى الشارع العربى وليس فى باريس .
- ١ — ما هى ضرورات التنوير فى تقديرك ؟

□ التنوير — بصرف النظر عن مدى دقة التعبير — ضرورة اجتماعية وتاريخية وسياسية . وقد يكون ما حدث للثورات العربية من انتكاسات فى العشر سنوات الاخيرة انها لم تقم على أساس تنويرى ، لانه يمكن احداث تغيير فى البناء الاجتماعى وما اسهل ذلك ، ولكن مالم يكن هناك وراء هذه القرارات السياسية مثل اصلاح الزراعى ومقومة الاسرعة والدماع عن الاستقلال الوطنى للبلاد وعدم الانحياز .. الخ . مالم يكن هناك لدى القيادة التى تصدر هذه القرارات رصيد تاريخى وقصور معين للجماهير . نحى به هذه القرارات ، ما اسهل ان تصاب بانتكاسات . بل وتفسد هذه الانتكاسات نفسها . وبالتالي فان التنوير ضرورة لحماية أى حركة تغير اجتماعى . ولا توجد سياسة تسمى للتغيير الاجتماعى لا تقوم على أساس مجموعة من الأفكار والتصورات .. التنوير شرط لأى حركة سياسية تسعى للتغيير الاجتماعى وهو الضامن لاستمرار أى مكسبات قد تحدث من قيادة ثورية لانها هى التى تحدث تغيير فعلى فى تصورات الناس وفى مفاهيمهم وفى بواعثهم على السلوك . ربما ان الثورات العربية لم تحدث هزات فى نفوس الناس وتصوراتهم مثلما أحدثت فى الابنية الاجتماعية وفى موازين القوى فى الشرق الأوسط .

٢ — استخدمت الثورة البرجوارية شعار التنوير فى فترات تاريخية سابقة .. قول يوحد معنى مختلف التنوير فى تقديرك فى عالمنا الراهن ، وفى عالمنا العربى على وجه التحديد ؟



□ ظهر مصطلح التنوير عند كايط في أواخر القرن الثامن عشر في مقال : « ماذا معنى التنوير » ؟ .. يعنى التنوير الآتى : وصول الإنسانية الى مرحلة من النضج بحيث لا تقبل أن تكون هناك سلطة — مصدر من مصادر المعرفة — عند تكون سلطة دينية أو سياسية . أو سلطة حزب أو سلطة نقاليد . أو سلطه ما هو شائع أو سلطة عرف . يعنى أن يصل الانسان حدا من النضج أن يقول أنا أصبحت عاقلا قادرا على استخدام عقلى ، والعقل هنا يعنى الحرية أى ممارسة حردتى فى التفكير . فالتفكير بمفهوم كانط ولسنج بلوغ سن الرشد . أى أنا حر . أى أنا أفكر بلا وصاية خارجية .. تحول مفهوم التنوير من الماندا لفرنسا واصبح التنوير تفجير أما أمكر . وأنا حر فى القضايا الاجتماعية ، وبالتالي أمارس حردتى لئس غفط بنى وبين نئسى . ولكن بينى وبين الآخرين ، وبينى وبين النظام السئسى وبالتالي حدث تفجير التنوير فى الانبئة الاجتماعية والاقتصادية للمجتمع . وبالتالي فان الثورة الفرنسية بنت التنوير .

التنوير يستند على خمس افكر : الحرية . العقل . الطبيعة ، الديمقراطية . التقدم فى التاريخ . هذا هو محور التنوير بالمعنى الغربى . اما التنوير هنا . فله معنى مختلف فهو معنى محاولة التخلص بطرقة ما من الجذور التاربخية للاظلام ( أو التجهيل ) .. كدف يظهر الاظلام ؟ مظاهره عديدة . أولا . عدم وجود بدائل ، أى تفسير الظواهر بعلة واحدة استنادا لعدم تعدد المداخل . وهذا التفسير الذى يستند لعلة واحدة هو التخلف بعينه . لأن الظواهر الانسانية لا يمكن أن نفسرها بعلة واحدة ثانيا . أن نتصور ان الظواهر متفاوتة فى الترتب بين الادنى والاعلى .. بين الاقل قيمة وشرفا والاكثر قيمة وشرفا ، فان هذا هو التجهيل لان التنوير هو تصور للظواهر على مستوى واحد ، كلها متشابهة ومتداخلة . وقد تكون العلاقة بين الادنى والاعلى هى فى الحقيقة علامة بين الاممى والضمى وهو ما يصل بنا لفكرة تنويرية تقول بان كل مجتمع به قوة تدفع للإمام وغوة تدفع للخاف . ثالثا

بالنسبة لتراثنا القديم . كانت هناك معركة تنوير بين الاشاعرة والمعتزلة التي ازدهرت وبلغت القمة في القرن الرابع الهجرى وحمل المعتزلة لواء التنوير ، وتبنوا نفس الافكار التي ظهرت فيها بعد في القرن الثامن عشر : الحرية . العقل . الطبيعة . الديمقراطية ، التقدم ، وربما لم يظهر بما فيه الكفاية وكان علينا أن ننتظر طويلا حتى يظهر ابن خلدون الذى لم ير التاريخ الا بوصفه تاريخ نهوض الامم وانهيارها . ولم ير الفكرة التنويرية القائلة بأن التاريخ يتقدم للامام ، ولا يبدأ لى ينهار . وبالتالي يمكن الغوص فى فكرة التنوير الاعتزالية القديمة . واكمال الفكر الاعتزالى كبديل للاشاعرة الذين حسمت المعركة لصالحهم لاسباب سياسية . وحاليا فان الشاعرة سادوا للالف عام . والمعتزلة حاولنا احياءها على يد الافغانى ومحمد عبده الى درجة ما ثم ضاعت على أيدي رشيد رضا . ولذا فان المهمة المطروحة الآن على التنوير هى احياء المعتزلة . واكمال الطريق وطرحه كبديل للاشاعرة . وهو أمر قد لا يتطلب ألف عام . ولكنه يتطلب عدة اجيال . وجيلنا عموما سيمهد الطريق فحسب . ولن يجنى ثمارا ، فعصرنا هذا قريب التئبه بعصر النهضة . ومهمة جيلنا هى تحويل الاصلاح الدينى الذى بدأه الافغانى ومحمد عبده الى نهضة شاملة .

٣ — محاور التنوير الفكرية التى تطرحها مرتبطة بعملية تغير حضارى — اجتماعى ذو طابع برجوازى ؟

□ التنوير مرتبط بالطبقة المتوسطة بصرف النظر عن تسميتها : برجوازية أم لا .. ببساطة ، الافندية : انا وانت ... الذين اتاح لهم الفلاح المصرى أن يتلقوا تعليما جامعيا وفى هذا ، فأنا اتفق تماما مع صديقى عبد الله المروى فى كثير من محاولاته لاثبات ذلك ضد الماركسيين العرب اللذين يوقنون بان الطبقة البرجوازية بطبيعتها وتكوينها ونفسياتها ومصالحها طبقة لايرجى منها خير لانها تستغل وتنافس الطبقة الوسطى .....

٤ — المقصود بالطبقة الوسطى هى الطبقة الحكمة فى العالم

العربى ..

□ لا . الجهاز الادارى .. الجهاز الحكومى ..

٥ — التكنوقراطيين والبيروقراطيين ..

□ نعم .. ولكن ليس بحوانبه السلبية . فانك لو أخذت نسبة دخلى لوجدتتى سارق خبز ألف فلاح ، وبالطبع فأنا طبقا للفكرة التنويرية القائلة بالمساواة مدان .. أنا انتسب من ناحية الدخل للطبقة الوسطى ، ولكنى انتسب فكريا لطبقة العمال والفلاحين ، قد يكون ذلك نوع من تبرئة الضمير ، ولكن من الذى سيقوم بعملية التغيير ؟ .. خذ الضباط الاحرار كمثال انهم ينتمون للطبقة الوسطى .. انبس كذلك ؟ .. اذن لازالت الطبقة الوسطى قادرة على التأثير فى المجتمعات المختلفة شبه الاقطاعية . شبه الرأسمالية .. لأننا اخذنا فرصة للتفكير وللتأثير . وبالتالي غلن تقوم بمهمة التنوير الطبقات الدنيا . وأنا أتكلم عن مجموع هذه الطبقات الذى لم يتح له فرصة التعليم . واستثنى من ذلك أفراد انضموا لمؤسسات سياسية وثاقرا فى خضم ذلك قدرا من الثقافة .

العرب من حقه أن يرفض الطبقة الوسطى ومن حقه أن يرفض الليبرالية لانه تمثلها ، ولذلك يستطيع الآن أن يتجاوزها ويبحث عن تحقيق الهدف الاعلى بماركسية القرن التاسع عشر عن طريق ادارة العمال والفلاحين . أما أن العربى فلا أستطيع أن أرفض قيم لم اتمثلها بعد وهى الليبرالية ، ومن ثم فان عبد الله العروى ، يسمى ما نحن فى احتياج اليه : الماركسية الليبرالية أو العربية التاريخية ، وهذا مدح بالطبقة المتوسطة : الطلاب . الاساتذة ، الضباط ، المثقفون ، المفكرون ، الادباء .

٦ — التغيير الاجتماعى الملقى على عاتق الطبقة المتوسطة له

طابع اشتراكى أم برجوازى ؟

□ إعادة توزيع الدخل القومي طبقاً لمفهوم من المساواة بما يحقق مزيداً من العدالة الاجتماعية وتكافؤ الفرص وتذويب الفوارق بين الطبقت وهى المفاهيم التى كنت سائدة فى الثورات العربية الاخيرة بالرغم مما قد يشوبها من بعض السلبيات .

#### ٧ — هل لازلنا فى مرحلة الثورات العربية ؟

□ ( مسترسلا ) ..... التى يمكن اقالمتها من عثراتها والتى يمكن تجديد شبابها واكملها بحيث تصبح قائمة على حرية الفرد وحرية التعبير . وحق الجميع فى الحوار الوطنى وفى نفس الوقت ، عدم ظهور طبقات جديدة ضد مصالح الاعلبية .

#### ٨ — ما هى المدارس الفكرية المرشحة لان تلعب دور فى التنوير ؟

□ اهم التيارات الفكرية لموجوده هى التيارات الماركسية ، الناصرية الوحشية القومية ، الليبرالية ، الدينية المستنيرة . أى أن هناك أربعة اتجاهات رئيسية فكرية واجتماعية وسياسية وثقافية فى آن واحد . ولابد من الاجتماع على حد أدنى من المبدىء . مثلاً لابد من أن يسمح لكل تيار بمدخله النظرى المستقل . فأن أريد برنامج للعمل الوطنى .

#### ٩ — برنامج سياسى ..

□ لا .. ليس فقط برنامج سياسى . ولكن برنامج اجتماعى سياسى وطنى تاريخى مرحلى يتفق عليه الجميع بصرف النظر عن المداخل النظرية .

#### ١٠ — ماذا عن الجانب الفكرى فى الموضوع ؟

□ فى تقديرى هناك نقاط عديدة للاتفاق بين المدارس الفكرية المختلفة ، ولكن الجبهة على المستوى الفكرى لا تتحقق الا بالاجابة على السؤال التالى : أى التيارات أكثر قدرة على الاحتواء ؟ .. وليس المقصود بالاحتواء هو الضم والقهر .. فى رأبى ان الغلبة ستكون للتيار

الدينى المستنير . كما حدث فى التجربة الابرايية حيث استطاع الاتجاه الدينى الثورى أن يكون بمثابة الجبهة التى جمعت بداخلها كل القوى ضد التعريب ، وضد المعسكرات . وضد الاستغلال . ومن أجل الحفاظ على الهوية القومية ، وبالتالى . يجب أن ينشأ حوار بين هذه التيارات نبحث أى التيارات أكثر قدره على الشمول . ولا أفول الشمول بمعنى الاحتواء أو ضياع الهوية .

#### ١١ — ما تقديرك لحركة التنوير الباريسية ؟

□ فى الواقع لقد عرض على الانضمام لمجموعة التنوير الباريسية ولكننى وحتى الآن لادى ملاحظات تمنع ذلك ، واليك ملاحظاتى : على سبيل المزاح . أطلق البعض اسم جماعة التنوير والهجرة ... يعنى ببساطة ما جدوى جماعة تناضل خارج مصر ؟ .. التنوير يجب أن اسم هنا . وصحيح ان الافغانى أقام فى باريس . ولكن العروة الوثقى كانت تحل لمصر . تسخ وتوزع . ماين استنوير من ذلك ؟ .. التنوير سيتم فى حضم الشارع العربى لا فى باريس ولندن . وهناك ملاحظات أخرى لعل أهمها هو مسألة التمويل .. فالواقع أنا أتشكك دائما من هذه الجماعات التى تنفق على شعة فى باريس أو تنفق على ركوب الطائرات . والاجدى أن يحاول الناس القيام بنشاطهم بفروشهم القليلة معتمدين على أنفسهم .. .. واخيرا تبقى ملاحظة تتعلق بالمشاركين فى التنوير فالملاحظ انهم جميعا من المركسيين المصريين القدامى ، ترى هل هى يا فطمة جديدة ؟

## ح - التعددية على المستوى النظرى والوحدانية على المستوى العملى

— مبادرة الاحرار العرب الفردية يجب ان تلتحم مع قانون تاريخى .

الحقيقة انه بعد غزو لبنان . ووجود هذه القدرة من العجز .  
أو عدم القدرة على فعل اى شىء ، جعل المثقف العربى والأمة العربية  
بوجه عام تطرح هذا السؤال :

---

الشراع ، ٢٠ كانون الثانى ، يناير ١٩٨١ . اجرى الحوار صقر بدرخان وقد صوره  
بالقوة الاتية :

الدكتور حسن حنفى ، مفكر اسلامى كبير ، يحتمل من أبرز مفكرى اليسار الاسلامى وهو  
استاذ الفلسفة فى جامعة القاهرة ، وقد تحدث عن هذا الابل فقال :

فكر « الناصر العربى » انثره ومازالت تثير فى الوجدان القومى مجموعة من الاسئلة  
بعضها يخشى ان يكون التضامن بديلا من الوحدة القومية وبعضها يراه سبيلا اليها .. وى  
ضوء الترويج الاحمر فى مصر ، بالدات ، ، نهر مجموعة من الاسئلة الجديدة ، مثل . التضامن  
العربى متى ؟ .. ومن يحق له ؟ .. وكيف ؟ ..

وقد لاحظ « الشراع » من مجموعة الآراء التى ألقى بها مسيلبيون ومفكرون فى مصر ،  
انه على تعددها متكامل ولا شخص وانها ترسم قوائم مشتركة ، ولذلك حرصت ان تقدم هذه  
الآراء عبر « مجلة مصر » وعلى خلفيات مختلفة ، سوحيلا لاستكمال رسم صورة واضحة لكل  
ما يدور فى الفكر السياسى والقومى حول هذا الانعاش ، سيما وان الدعوة تنصاع من حديد فى  
هذا الصدد ، ومن ارض الكثرة نفسها . واهمية ذلك ان مصر ذاتها سمحت حاليا من صروره  
العودة الى التضامن العربى .

فى هذه الحلقة الاولى من الملف ، احسنا ان نعرض آراء أربعة من المفكرين والسياسيين  
فى مصر ، وسوف يلاحظ القارئ ان كل رأى يتفرد مسيحى ويقترح حلا اما لا سلفى حتى صمم  
المينة الواحدة .

عضو مجلس قيادة الثورة كمال الدين حسين بحرم انه بدون مشاركة الشعب العربى  
فى اتحاد الثوار لن نصل الى نتيجة وانه لا بد فى البداية من حوار بين شخصيات تتمتع بثقة  
الجمهور ، فيكون ذلك مطلقا لبدء العمل الشعبى .

والكتائب الصحافى المعروف محمد سيد احمد يشترط لتحقيق التضامن وصوحا حول  
التناقضات اننى تحكم المنطقة ويرى ان الدور الحاسم يجب ان يكون للمثقفين العرب والثوريين  
العرب .

وعضو مجلس الشعب المصرى الفاضل حمادى احمد يرى ان على الاتحادات العربية  
مسؤولية بناء التضامن ويمتنى على الحكم العرب ان يشجعوها .

والمفكر الاسلامى الكبير د. حسن حنفى مدعو الى التمييز بين التناقضات الرئيسية  
والاخرى الثانوية داخل السارات السياسية فى الأمة ويشدد على التحام مبادرات الاحرار  
العرب مع قانون تاريخى .

ويبقى ان نعرض هذه الآراء بكل تفاصيلها .



ما الذي يمكن عمله على الأقل للحفاظ على الكرامة العربية في هذا الوقت ثم التفكير في تحرير الارض والتفكير في تحقيق اهداف المشروع القومي العربى في مابعد . لأنه حتى الان عندما تضع الكرامة وتضيع الروح ويضيع الاحساس بالذات او القدرة على عمل اى شئ . فمن هذا اخطر ما يهدد الأمة العربية كيلا نتحول الى الدنيا اخرى لا نستطيع ان تفعل شيئاً لاقامة وحدتها سيما بعد ان تبخرت القضية الاندلسية بين الشرق والعرب . فاذا سألت ألمانيا الآن عن اعادة توحيد ألمانيا ضحك وقال هذه مشكلة الاجداد اما مشكلة الاحفاد او الابناء فلم تعد قضية ' ونراه يعبل تقسيم ألمانيا وقبل معها كل شئ ' .

اقول . لا قدر الله ان يحدث مثل هذا ، يمكن ان يحدث الآن في نقاط ثلاث محددة :

النقطة الاولى : هي قضية الحريات . . لقد آن الاوان ان . ل المجتمع العربى من مرحلة القهر . ومن مرحلة أن واحدا هو الذى على حق وان الكل على خطأ ، الى مرحلة الاعتراف بأنه مهما كان الانسان على وعى بانه على صواب ، الا ان الآخر قد يكون على صواب . . وبالتالي عدم تخوين الآخر ، والدخول في حوار مع الآخر ، فيفهم الآخر .

أنا ونحن امة ، فان كل التيارات السياسية والقسوى الاجتماعية فيها يجب ان تكون ممثلة ، فلدينا تراث ليبرالى في المنطقة خاصة في مصر ، أكثر من مائة سنة من الحريات العامة والدستورية والبرلمانية بالاضافة الى حرية الصحافة . صحافتنا في القرن الماضى وأوائل هذا القرن كانت من أزهر ما يكون . . . . . وهى التى حملت لواء التحرر العربى الخ . . . . . أقول ان الليبرالية تراث اصيل فينا . ثم الثورة العربية لها انجازات ضخمة ولها رصيد بين الشباب والعمال والفلاحين . أى ما يسمى بالقومية العربية والناصرية . كذلك . الجناحان الرئيسيان في الأمة . أى التيار الاسلامى ( الاخوان المسلمين ) أو الجماعات الاسلامية ، ثم التيار الماركسى والاحزاب الشيوعية العربية . هذه اربع تيارات رئيسية كلها لها

وجرد في الشارع السياسي العربي ولسوء الحظ كلها غير ممثلة لاعلى  
دعدد الاعلام ولاعلى صعيد المؤسسات . وكما مخينة ..

اقول اذن .. ان الحد الادنى ، هو عدم تخوين أحد .. وجعل  
ذل تيار وكل قوى سياسية واجتماعية تطرح وجهة نظرها في تحليلها  
نراقع وفي تحليلها للأمور ومن خلال هذا التحليل المتعدد الاتجاهات  
ربما ينشأ حل .. لكنه لايمكن أن ينشأ حل والعقل العربي لا يفكر ..  
والعقل العربي مقهور وان هناك آخر بفكر له هو النظام السياسي .  
وظالم كانت النظم السياسية العربية تدافع عن كراسي الحكم . والعذر  
الرئيسي لها . اما المعارضة في الداخل او النظام السياسي الآخر  
المعارض لها في الخارج . فان العقل العربي يصبح مشلولاً تماماً .  
لانه لا يوجد عقل يفكر في موضوع . انما يوجد نظام سياسي يعط مدافع  
عن نفسه وتوجد قوى معارضة مصابة بالاحباط . هذه هي النقطة  
الاولى . انها الحريات . واكثر قدر من الحريات .. فلا يعقل ان تقام  
مضجرة في تل أبيب تعدادها نصف مليون اسرائيلي — بينما مظاهرة  
تعدادها مائتا شخص في اى عاصمة عربية لا تخرج من صحن الدار  
وتضرب وتقمع وكأنها خائنة .

لنقطة الثانية . وهي في معنى النقطة الاولى نفسها . وهي السماح  
بحرية المداخل النظرية في التحليلات وبحرية الاطر النظرية وتعدد الاراء  
المنظرة ما دام هناك اتفاق على حد أدنى من المبادئ وعلى برنامج

عربي موحد . من يريد أن يحرر فلسطين باسم الجهاد والجهاد المقدس  
والدفاع عن اراضي المسلمين والشهادة فليفضل .. والذي يريد ان  
يحرر فلسطين باسم القومية العربية والدفاع عن الوحدة العربية  
فليفضل .. والذي يريد أن يحرر فلسطين باسم القومية العربية  
والدفاع عن الوحدة العربية فليفضل .. والذي يريد أن يحرر فلسطين  
باسم الأممبة والبروليتارب العالمية وحق الشعوب المضطهدة فستفضل ..  
والذي يريد أن يحرر فلسطين لأن هناك شعباً مقهوراً عليه أن ينال حرياته  
ومن أجل حقوق الانسان فليفضل .

أقول اذن لبس ثمة تعارض في تحرير فلسطين كبرنامج عمل  
موحد ، بصرف النظر عن الدافع والاطار النظرى •  
ولكن لا يخون فريق الفريق الآخر • اطالب بالتعددية على المستوى  
النظرى وبالوحدانية على المستوى العلمى •• لكننا افمننا نوعا من  
الوحدانية على المستوى النظرى فأصبح من أجل لبدأ ومن أجل الفكر  
ومن أجل الانتساب والفكر النظرى • بموم كل فريق بتحويل الفرد  
الآخر •

النقطة الثالثة والأخيرة التى يمكن وضعها فى اطار الحد الأدنى  
الذى يمكن عآله هى الآتى : معرفة ما هى التناقضات الثانوية وما هى  
التناقضات الرئيسية ووضع هذا التمييز بين نوعين من التناقض فى  
رؤية تاريخية •

مثلا : الصراع بين تبارين رئيسيين فى الوطن العربى • نزار تقدير  
ونزار محافظ •• هذا صراع وارد وموجود وتاريخى وله أصوله ، وهو  
صراع شرعى • لأن هناك قوى محافظة تحاول الابقاء على الوضع القائم  
فكرسا وثقافيا وسياسيا واجتماعيا • وهناك قوى تقدمية تحاول النهوض  
وتغير الامر الواقع وتحقيق أهم أهداف الأمة العربية فى العدالة  
والحرية والوحدة والتحرر الخ •

أقول ينبغى التمييز بين التناقض الثانوى والتناقض الرئيسى • مثلا  
فى القضية الفلسطينية • هناك حتما خلاف وجهات نظر بين فلان وفلان  
وفلان وفلان الخ •• لكن • هناك الآن نوع من الصراع فى الجوهرى  
بين : هل « تصفى المقاومة » أم « تبقى المقاومة » ؟ هذه هى القضية  
الرئيسية •• الابقاء على الهوية الفلسطينية وممثل الشعب الفلسطينى  
أم الخلاف داخل الأسرة الواحدة • بين كيف يمكن التحرير ؟ هل بقبل  
مسروع ريجان أم لا نقبل •• أى التمييز والتفرقة الرئيسية بين  
التناقض الثانوى ، والتناقض الرئيسى •

وكذلك هناك الكثير من التناقضات الثانوية في الأمة العربية لا قبيلة لها .. وبدلا من استنزاف الأمة العربية في اطرافها أو في قلبها هناك أمامنا المعركة الرئيسية : معركة الحياة أو الموت .. معركة فلسطين وتحرير فلسطين .. اى الصراع بين القومية العربية والصهيونية .

أقول اذن .. ينبغى التمييز بين التناقض الرئيسى والتناقض الثانوى مع كل خطوة تاريخية . ما هى المعركة الآتية وما هى المعركة المستقبلية ، ان أى وعى سياسى بلا وعى تاريخى يكون وعبا فرغا ... لأن خطوة العمل السياسى تكمن فى أن يقوم جيل ما بلعب دور لليس دوره ، فاما أن نلعب دورا ماضيا هو دور الآباء أو دورا مستقبلا هو دور الأبناء اما دورنا الحالى فلا نلعبه .

مثلا : هل المطلوب من هذا الجيل هو توحيد المنطقة كلها ؟ هذا صعب نظرا للظروف الحالية .. ونظرا للافليمبات وحرص كل نظام وكل فئة وكل طائفة على الحكم .

هل الدور هو تحويل المجتمع كله حاليا الى مجتمع علمى اشتراكى بسوده نوع من الرؤية العلمية الواحدة والتحليل العلمى الواحد وخلق مجتمع لا طبقى ، اقتصاد موجه ؟ هذا حلم .

هل دورنا هو اقامة حكم اسلامى الحاكمية فيه لله وترفض فيه حاكمة البشر كلية وبالتالي الخروج على كل الأنظمة القائمة ؟ هذا نوع من رد الفعل نظرا لأنه لا توجد ايدىولوجية علمانية واحدة .. ولا يوجد نظام علمانى واحد نجح فى شىء . بل هناك مزيد من الأراضي احتلت .. ومزيد من القهر ، وهناك مزيد من التجزئة .. هناك طائفة .. وهناك انحلال وفساد وارتقاء اما فى أحضان العرب أو الشرق . وبالتالي التيار الاسلامى وجد فى الحاكمية لله نوعا من رد الفعل والخلاص من أزمات العصر نظرا لأنه لا توجد ايدىولوجية علمانية واحدة .

أقول اذن ... من رؤية تاريخية محددة ، ما هو البرنامج العملى الذى يمكن تنفيذه الآن دون طرح نظرات طوبوية نتمسك بها ، لكن هناك فرق بين ما يمكن عمله وهو الحد الأدنى والحلم وهو الحد الأعلى .

الذى يمكن عمله فى الحد الأدنى . هو تحليل الجيل . ان الشعور السيسى والوعى السياسى لجيل قائم على تحليل مرحلة تاريخية واحدة هو : أكبر قدر من الحريات .. هو أكبر قدر من تعبير القوى الشريعة اوجودة عن واقعها .. أكبر قدر ممكن من النقد الاجتماعى . ومحاولة للبحث عن جذور المشكلة وليس مظاهرها .. كلنا يعرف الفهر ويعرف الفساد ويعرف التجزئة . لكن ما هى الجذور التى تجعل هذه المظاهر ظاهرة باستمرار وطافحة ليس فى القوانين والأشكال الخارجية المؤقتة ، ولكن ربما يكون فيما اسمه التحليل فى العمق أو التحليل التاريخى للمشكلة بعدما تظهر وبعد ما تتأكد .

ربما يكون أحد الأسباب الرئيسية هو أن المحافظة فى وحداننا القومى التاريخى السياسى أكثر حضوراً من التحرر لأن لها رصيد من المحافظة عمره ألف عام بينما رصيد التحرر لا يتجاوز ٢٠٠ — ٣٠٠ سنة .

واذن فمهما حاولنا التحرر فإن الثقل التاريخى هو الذى سيبصر فى النهاية ، اذن فالوعى بهذه القضية ، والدخول فى معارك التخلف والتقدم مع معرفة ان الوعى التحررى العفلاى العلمى الانسانى له رصيده من التاريخ المحدود وبالتالى نقل المجتمع من مرحلة الى مرحلة ، من مرحلة التخلف الى مرحلة التقدم ، من القهر الى الحرية . من الرؤية الواحدة الى التعددية ، من وجهة نظر تسلطية الى وجهة نظر فيها قيمة للانسان والجماعى وللشعب والمؤسسات والرفابة على قمة الهرم وهى السلطة ... كل ذلك هو نقطة البداية . ان الوعى بذلك يجعل الانسان قادراً على تحقيق أهدافه القومية فى خطة مرحلية بحققها شيئاً فشيئاً حتى يحدث نوع من التراكم

لتاريخي ولا تحدث كبوات ذلك لأن تاريخ نهضت العربية كله كبوات ،  
نقوم ونكبو ونقوم ونقع .. يقوم محمد على ثم تنتهي الدولة ، يقوم  
عبد الناصر ثم تنتهي الثورة ، تكون في قرن نهضة ماضى مزدهر شادا  
بنا يعود الى التفسيم والقهر .. الخ . بالرغم من أن هناك على الطرف  
الآخر تراكما واضحا في الوعي اسرائيلي . انتقل من فكرة الصهيونية  
الروحنية الفكرية الحضارية التراثية الى الصهيونية السياسية . الى  
تأسيس الدولة في خط معين . الى مرحلة التوسع . الى عصر هممنة  
اسرائيلية قادم .. الخ أي أن هناك تراجما في الوعي السياسي والوعي  
التاريخي . بينما نحن نصحو ونكبو . نصحو ونكبو ..

اذن ... فالاستفادة من الخبرات التاريخية على مدى ٢٠٠ سنة  
تجعل هذا الجهد قادرا على صياغة وجهة السببي في منظور تاريخي  
وعمل خطة ذات مراحل واتمز بين الممكن والطوباوى . وادراك ان  
عصر التاريخ لا يحدث في حال أو حين أو سلاسه . وانما يحدث في عدة  
اجبال . وبالنسبة لى غنة لا يوجد لدى اقتراح محدد في ما يمكن عماله  
لترقى التدهور الحادث . ولكننى أرى التاريخ لا يتحرك الا في عاملين :

العامل الأول : حتمى قانونى حاف . لأن التاريخ له قوانينه  
الخاصة كما ان للطبيعة قوانينها الخاصة .

العامل الثانى : هو عامل ارادى انساني حر ..

ولا أرى وجودا حتى الآن الا بإدارات فردية تتأخر مثلا في  
دياربع الوطنية للمفكرين التى تدعوهم الى ترك العالم الجديد  
المحاصر اليه في أوروبا وكندا وغيرها . والعودة للعمل في البلاد .

كذلك تتلخص في وجود كاتب حر . أو صحافى حر . أو استاذ حر  
كمبادرات فردية .

اننى أرى أن التحام هذه المبادرات الفردية مع قسوس تاريخى مد



يجعل الجمهير نصحو . وقد يجعل هناك ذباطا أحرارا جددا مفكرين  
يصحون ويقبلون الموازين من جديد •

لكن .. حتى الآن فانه من الصعب اعطاء وصفة طبية لمعالجة  
جسم المريض .. لأن الأمر في إطار التارمخ يصعب التنبؤ به •

وبالنسبة لمؤتمرات المثقفين فقد حاولنا ذلك مرارا . ولكننا كنا  
• حدد أن الأنظمة السياسية المحكمة تظهر باستمرار في مؤتمرات المثقفين •  
• ويتحول صراع الأفكار إلى صراع الأنظمة السياسية في ما بينها •••  
• ويبدو المثقف البائس الذي يحضر للحديث عن الثقافة ، متحدث في حقيقة  
لأمر عن النظام لأن الثقافة السياسية ملحقه حتى الآن بالأنظمة  
السياسية •

وحتى نخرج ونتجاوز هذا الوضع الثقافي . يجب أن تنشأ ثقافة  
حرة وطنية مستقلة عن الأنظمة السياسية وهذا ما لم يتم بعد •

وبالتالي . فإن مؤتمرات المثقفين هي مندوبات لصراع الأنظمة  
العربية . واستغلال الثقافة وتكوين ثقافة مستقلة . بصرف النظر عن  
الأنظمة . هو الشرط الأساسي لاعطاء صورة للمواقع السياسية العربية •

## ط - التراث والفلسفة

- موقفنا من التراث القديم هو موسم البديل والابداع •
- أنا لست التلميذ الابدي وان الغرب المعلم الابدي ...
- أنا شديد الاعجاب بما كتب عن الاسلام في المائتين الجزائري •
- موقفى من التراث هو تفجير هذه الطاقات المخترته لصالح المسلمين •
- أنا فى ذهن الحركة الاسلامية شيوعى • وفى ذهن الشيوعى حركة اسلامه • وفى مفات أجهزه الأمن شوعى اخراى :
- لا أستطيع أن أستغنى عن التراث الاسلامى .. ولا عن الثورة والتقدم •
- المفكر العربى المعاصر هو معترق طرق يظهر فيه الجبهات الثلاث •
- لا يمكن ان تفهم الفاسفة وأنت بلا قضية •
- س ١ : لاحتلنا فى العالم العربى ان بعض المفكرين المعاصرين يبنون مذاهب غربية • هل هذا العمل الذى يقوم به المفكر العربى يدعم فكرة ام هو تبعية لافكار الغرب ؟
- ج ١ : فى حقيقة الامر • ان المفكر المعاصر يتحدث فى ثلاث جبهات رئيسيه : الجبهة الاولى هى موقفنا من التراث القديم • واجبهة الثانية هى موقفنا من التراث الغربى • والجبهة الثالثة هى موقفنا من الواقع الذى نعيشه •

ففى الجبهة الثانية يأتى الخال • أى نعتبر أنفسنا ممثلين ووكلاء حضاريين اذاهب غربية نظرا لخال عام • وجد فى علاقة هذه لجبهات

---

جريدة المصر • الجزائر • ١٩٨٨/٨/٢٩ • ١٩٨٨/٨/٢٠ • أجرى الحوار رابع مراجى •  
وقد صدره بالفترة الابية : اعلم الاستاذ الدكتور حسن حنقى كثيرا باعادة تراءة التراث  
الاسلامى قراءة جديدة • وأخرج العديد من المؤلفات فى هذا الشأن • هنا حوار معه حول  
التراث •

الثلاث . فمثلا في الجبهة الاولى . نحن ننقل . ونفس العيب يظهر في موقفنا من التراث الغربى فنحن ننقل أيضا . وعيب آخر في موقفنا من التراث من الواقع . فالواقع يغيب عنا تماما أو نخطب فيه حماسا ووجدانا . فموقفنا من الغرب أصبح الآن هو موقف ناقل . ولا فرق بين شاب مفكر حالى يقول : قال ابن تيمية . وقال السيوطى . وقال ماركس . وقل جون استيوارت ميل . فكلاهما موقف ناقل لان الابدع لم نصل اليه بعد . ومهمتنا ان ننقل وننقل بصرف النظر عن مصدر النقل . وتتراكم فوق الواقع طبقات عديدة من النقل . مرة من هنا ومرة من هناك . وينشأ التعارض والتنافس بين مصدرى النقل ، هذا من الازهر وهذا من الجامعة . هذا من الدين وهذا من الدنيا ، هذا من المدمم وهذا من المعاصر ... والواقع يئن تحت هذين النقلين .

ولكن في حقيقة الامر ان موقفنا من التراث القديم ليس موقفا ناظلا . فهم رجل ونحن رجال . نتعلم منهم ولا ننفدى بهم . فنقف موقف المطور والناقد والمغربل والفاحص والمدقق . فاذا اختاروا شيئا فقد نختار شيئا آخر لان الظروف تغيرت . فتد كانوا فاتحين ونحن مهزومون . وكانوا يعطون الاولوية للنقل ونحن نعطيها للعقل . ويعطون الاولوية للابيمان ونحن نعطيها للعمل . ويعطون الاولوية للالهيات ونحن نعطيها للانسانيات . وفي الفقه يعطون الاولوية للعادات لان الدين مازال جديدا . ونحن قد نعطي الاولوية للعمل نظرا لتشابك الاحوال الاقتصادية والسياسية .

أقول اذن موقفنا من التراث هو الموقف المبدع والمبدل . ونفس الشيء بالنسبة لعلاقتنا بالغرب . لم نستطع أن نؤسس علما جديدا . أحاول أنا أن أرسى قواعده يسمى الاستغراب .. اى ان موقفى كما أنشأ الغربيون « الاستشراق » واستفاد منى وكون المجلدات الضخمة في ذلك هو أن احول نفسى ذاتا اليوم . وهذا الغرب . الذى كان ذاتا . اعمل على تحويله الى موضوع . وبالتالي لا أنقل المذاهب الغربية .

ولكني أضع التراث الغربى فى إطار ظروفه التى نشأ فيها . وأن أعطيه مكانه الطبيعى فى التاريخ بدل أن يأخذ الغرب ثلاث أرباع تاريخ البشرية .

أقول اذن نظرا لانى لم احدد بعد جدلية الانا والآخر . وماراث أشعر بأننى الهامش والآخر المركز . فسأظل أنقل باستمرار . لكن فى الوقت الذى أستطيع ان اقلب فيه المعادلة بحيث يصبح الآخر بالنسبة لى هو الموضوع والانا هو الذات واجعل المركز والاطراف على نفس المستوى من التداخل والعلاقات . فأنا لست التلميذ الابدى . وان الغرب ليس هو المعلم الابدى . ولكنها مراحل تاريخ كنت اسنادا فى القديم وكان تلميذا . وأصبح الغرب الآن المعلم وأنا التلميذ . لكن من بدرى فى مرحلة لاحقة قد يصبح فيه استاذان أو تلميذان أو تتعادل فيه المراكز أو نقضى على المركز والمحيط .

اذن كل مالدينا من فكر غربى حتى الآن ما هو الا نقل لمدارس غربية ونزع فكر عن بيئة ووضعها فى بيئة أخرى . وشستان ما بين البيئتين متصورين ان ذلك هو الابداع والتفكير . وفى حقيقة الامر يفهم الغرب برد مذاهبه الى الظروف الطبيعية التى نشأ فيها . ونستطيع نحن ان نبدع بوعينا بالموقف الحضارى الذى نكون فيه موقفنا التجديدى من التراث القديم . نحجم الغرب ونرجعه الى حدوده الطبيعية . ونحاول ان نكشف مكونات الواقع .

□ س ٢ : الدكتور حسن حنفى . أغلب كتاباتك تتناول مشكلة التراث . هل هى دعوة لاعادة قراءة التراث من اجل القراءة ام هى قراءة من اجل الكشف عن الغامض ؟

□ ج ٣ : صحيح . فأنا اتكلم كثيرا فى التراث على اعتبار انه الجبهة الاولى التى نعيشها . وهذه نظرة واقعية صرفة لا اعجابا بالتراث . فأنا معجب بالانتاج الضخم فى التراث ولبس هروب من الحاضر والايقاع فى حلم الماضى . وهذا ايضا يستثيرنى . ولكنى رأيت ان التراث مازال يحيا فى قلوب الناس . مازال احد المكونات الرئيسية

لقد استلهم . مازال يستعمل كحجة يعتمدون عليها لاننا مجتمع تراثى .  
 مائتات هو الذى يحدد تصورنا للعالم . والذى يعطينا موجهات  
 لاساوك . والتراث ليس المكوب فقط بل ايضا الشفاهى كالسير والامثال  
 العمية وتاريخ الابطال السابقين . فهذا واقعنا . واو أعضت عيني عن  
 ذلك فلا أكون مفكرا واقعي . فوجدت في كثير من الاحيان ان التراث هو  
 المكون اريسي لواقعنا . وقد يكون خطأ الثورة العربية في الثلاثين سنة  
 الاحرد . انها حاولت تحديث مجتمعاتها عن طريق القومية أو الاشتراكية  
 العربية أو الليبرالية أو الماركسية . وهي كلها علمانيات . صحيح انها تحاول  
 ان تدافع عن نفسها باسم التراث ولكنه دفاع اعلامي تلفزيوني صحافي  
 صرف . واكن لا ينبع من القلب . فهي محاولة فقط لكسب الشرعية لهذه  
 الادبولوجية العلمانية للتحديث . فالتراث جزء لا يتجزأ من تكويننا .  
 اما تستخدمه بعض الانظمة المحافظة تدعيها لشرعيتها والحكم  
 التديدي الرجعي . او تستخدمه بعض الدوائر العربية ضد التقدم  
 وحركة النهضة والثورة . وبالتالي كان من الحكمة أن تنزع هذا التراث  
 من أيدى خصومك اما الانظمة أو الاستعمار الذي مازال يتربص  
 بك . وانا شديد الاعجاب بما كتب عن الاسلام في المشرق  
 الجرائري . عندما قيل انه في التاريخ كان حركة ثورية تقدمية ...  
 وفعلا غانا عشت أيام حرب التحرير والجهمة الوطنية . وكيف كان  
 الاسلام في ذلوق الناس . فقد كنت مع الجزائريين في باريس بالملايين  
 وجمعنا الاموال سوبا . وكيف انهم كانوا لا يعرفون الا القرآن  
 الكريم واللغة العربية كنوع من التمسك بالهوية . أقول اذن هذا هو  
 الذي فرض على قضية التراث لا احبابا ولا فخرا ولا دفاعا ولا تعويضا  
 ولكنه حي موجود . طاقته محترنة . فبدلا من ان يستخدمه الاعداء  
 ضدي فأنا أسحب البساط من تحت أرجلهم وأفسره لمصالحى .  
 حتى ننشأ جيل متعلم قادر على ادراك الامور ادراكا واقعييا مباشرا .  
 وبالتالي فانه في هذه الحالة يعرف كيف يتكون التراث .

وفي حقبة الامر التراث نوعان : نوع أنشأته السلطة والطبقات  
 الاقلية ونوع أنشأته المعارضة والاغلبية . وربما الذى دون وانتشر في

الكتب هو تراث السلطة اى الاشعرية ، وتراث المعارضة يتمثل في الشيعة والخوارج والمعتزلة . وان الذى كونها الآن هو من تراث السلطة كما نسميه بالاشعرية التى تدافع عن القصور الكامل للعالم والهرمى والذى أعطته للدولة أساسها للحكم .

وفى نفس الوقت ربما التصوف أعطى للشعوب ايدىولوجية الاستسلام وبعض القيم السلطوية والصبر والمناعة والرهء . فاجتمعت ايدىولوجية السلطة وايدىولوجية الاستسلام . واحدة للحاكم وواحدة للمحكوم ، وتلك ازمتنا الحالية ، فالحاكم يعتمد على ايدىولوجية السلطة اى الاشعرية . والمحكوم يجد التعويض والعزاء فى ايدىولوجية الشعب . والرقابة الشعبية والجماهير ذلك موجود أيضا فى التراث : « لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق » المصالح العامة ، جمهور المسمين . الدين النصيحة . الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر . واعطى الشعب . بدل ايدىولوجية التصوف والاستسلام . أناشيد الثورة والتمرد والغضب وان يقول « لا » خاصة ان شعار المسلمين يبدأ بالانغى « أنشهد أن لا إله إلا الله » أى أن أنفى الآلهة المتعددة المزيفة من أذهان الناس حتى أحرر الوجدان البشرى من هذه الآلهة المزيفة ثم بعد ذلك أثبت الله الواحد الفهر بعد أن أشهد أى أرى وأتكلم وأسمع وأرى واقعى تماما . ولست كالحكمة الصينية القديمة التى نقول : لا أرى . لا أسمع . لا أتكلم . فهذا ضد العقيدة الاسلامية . ان فعلت . فأنا أسمع وأبصر واتكلم لان من صفات الله السمع والبصر والكلام .

أقول اذن موقفى من التراث القديم هو تفجير هذه الطاقات المخترنة وان تكون فى صالح المسلمين وليس ضدهم . فأنا مسؤول عن التراث أطوره بعد ان توقف فى القرن السابع الهجرى منذ عصر ابن رشد واثامن الهجرى ولم يطرره احد ، وقد يكون احد اسباب الهزائم المعاصرة والثورات المضادة التى أتت فى السبعينات فى عالمنا العربى والاسلام . اننا حاولنا ان ننهض بالبدن ونسبنا الروح . فأنا أعيد بناء



الروح من جديد حتى أضمن أن تكون الثورة دائمة ومستمرة ولا تجهض  
ولا تتحول الى ثورة مضادة •

□ س ٣ : رأينا في محاضراتك أنك اشترت الى الحوار بين  
الحضارات ، ما هي المقاييس التي تضمن لنا تحاور حضارتين أو أكثر ؟  
في حقيقة الأمر ، أنا كثيرا ما أدعو الى الحوار ، ليس فقط بين  
الحضارات ولكن ايضا بين الاتجاهات السياسية المختلفة • بين  
اشبين والشيوخ • بين الشباب أنفسهم •• لأن هذه هي روح الاسلام •  
روح الاسلام كما بدت في علم اصول الفقه ، أن الحوار النظري متعدد  
والأطر النظرية مختلفة ، اما الحق العملي اى المصلحة العامة فواحد ،  
نستطيع أن نتفق على برنامج عملي وطني واحد • يستطيع أن يكون  
لكل منا أساس نظري مختلف ، لذلك فأهل الكتاب جزء من الامة  
مع ان لهم اسسا نظرية مختلفة في طبيعة المسيح وفي الله وفي الكون •••  
لكن لنا منهم العمل والعمل الواحد • أقول هذا درس تعلمته من القدماء ،  
أصحابي كالنجوم فبأبهم اقتديتم اهتديتم • لا تجتمع امتي على ضلالة ،  
درس من الاجماع • كلكم راد وكلكم مردود عليه ••

لكن الحوار بين الحضارات يتطلب شرطا واحدا • وهو ان تتكافأ  
جميع الحضارات اولا ، فالحوار بين الحضارة الاوربية واللاوربية  
لا يمكن ان يقوم ، فالحضارة الاوربية هي حضارة المركز والحضارة  
اللاوربية هي حضارة المحيط • وعليه فالحوار هنا يكون ذو طرف واحد ،  
من المركز الى المحيط • وانا جربت ذلك في كثير من الحوارات فانهم  
يذفرون اليك على أنك تلمذ بتعلم ولست مكافئا •

ثانيا ، يمكن ان يكون على مستوى تحقيق المصالح العامة فلنتعاون  
على تنمية البلاد والتقدم ، وعلى اقرار الحقوق الشرعية لشعب

---

شعبا في عدد امس انقسم الاول من الحوار الهام الذي اجري مع المفكر المصري  
الكبير حسن حنفي حيث احاب على سؤالي ، ويواصل في المسم الثاني والاخير الاجابة  
على شبه الاسئلة ويحدها اصحاب فكرة التي يعالجها هذا الحوار الى تفكير حدي مضيق  
للحروح بالحوار الفكري من سلطة الخطاب الجاهز الذي يكرس البلادة ويجمع الركون الى  
الجميل •

فلسطين وكل الشعوب الاخرى المضطهدة . فالغرب باستمرار يريد ان يناور في مسائل نظرية اقتصادية تهمة ويرفض ان يتحاور في السياسة . ونحن نريد ان نتحاور في مسائل تهمة . ولا فرق بين ثقافته ولقنصاد وسياسة واجتماع . ويكون الحوار كذلك بين الديانات وبين المذاهب والآراء المختلفة . كما يكون أيضا بيننا وبين الشرق . فجناحنا العربي في العالم الاسلامي أقوى من جناحنا الشرقي مع ان الاسلام أول ما انتشر انتشر شرقا . وذهب المسلمون الى أواسط آسيا وخراسان حتى حدود الصين . لكن نحن الآن ربما لقربنا من حوض البحر المتوسط ودخول الاستعمار الحديث في آخر مائتي سنة تصورنا ان الحوار يكون مع فرنسا وانجلترا واسبانيا واطاليا . ونسينا الهند والصين واندونيسيا الذي يمثل الجناح الشرقي .

الحوار . اقول اذن . يكون بتعبير دقيق عن الموقف الحضاري دون تعليب جناح على جناح أو حضارة على حضارة أو مذهب على مذهب . ويكون بشرط تحقيق التكافؤ التام بين المتحاورين وبقصد تحقيق غاية عملية عاجلة .

س ٤ : ما موقف الدكتور حسن مما كتب عنه ؟ فقد وصف بانه يساري ووصف مرة اخرى بانه يميني . من خلال رسائل الماجستير التي كتبت عنه ومن خلال المقالات التي نشرت في الصحف والمجلات ؟ .

في حقيقة الامر ليس فقط ما كتب ولكن ذلك ايضا صورتي في أذهان الناس . فأنا في ذهن الحركة الاسلامية شيوعي . وفي ذهن الشيوعيين حركة اسلامية وأخوان مسلمين . وفي ذهن الحكومة اخواني شيوعي . وأنا لا هذا ولا ذاك ولا ذاك . فالقارابي — وانت دارس الفلسفة ومتخصص فيها — في كتابه : «الجمع بين رأيي الحكيمين افلاطون الالهى وارسطو طاليس الحكيم» . فكر القارابي ووجد الناس مختلفين حول افلاطون المثالي الذي يدعو الى الله ويعطى أولوية النفس على البدن الى آخره ، وارسطو الذي يدعو الى الطبيعة ، فقال وهل

هناك تعارض بين الدين والدنيا ، بين العقل والواقع ، بين ما يجب ان يكون وما هو كائن ... فحاول أن يجمع بين الاثنين ، ففيل عنه انه موفق ملفق ، مع انه كان يعبر عن تصور اسلامي متكامل ، انا نفس الشيء لأنى لا استطيع ان استغنى عن التراث الاسلامي ، ذلك تكويني وثقافتى وتاريخى ... كما انى لا استطيع ان اتخلى عن الثورة والتقدم والنهضة فذاك تحد اساسى وتلك مهمة عصرى ، فأنا مخلوق برئتين ولا يمكننى ان اعيش برئة واحدة واترك الاخرى ، ولكن نظرا لأننا منخافون فكل واحد يريد ان يستأثر بنفسه ، كل واحد يظن انه الحق والاخر ليس على صواب . طبقا لحديث الفرقة الناجية « ستفترق امتى على بضع وسبعين فرقة كلها فى النار الا واحدة » وكل منا يعتبر نفسه هو الفرقة الناجية والفرقة الاخرى هى الضالة فكل منا يجعل نفسه على حق ويجعل الآخرين على باطل . أنا لا افعل ذلك الاسلاميون لهم حق . الحق الشرعى . والعلمانيون لهم حق ، حق الثورة ، وأنا اعطى الشرعيتين حقيهما حتى استطع ان احقق وحدة الشخصية فى الامة ، انا مع الاسلاميين ومع الحاكمة ، الحاكمة لله وحكم الشرع . ولكن الاشكال لصالح من ؟ هل لصالح الحكام الذين ينفقون الملايين فى ليلة حمراء واحدة ام لصالح من يموتون بالملايين جوعا وقحطا وعريا ؟ فبطبيعة الحال ، وانا عندى احساس بالتعددية فلا انضم الى فريق دون فريق ، ولما كنت اخاطب الجماهير العريضة واشعر ان كلامى يجد فى ثوابها نوعا من الصدى . والحكومات تحاول الابقاء على الوضع القائم . فصرت مصدر قلق للحكومات ، وصرت تحديا للحركة الاسلامية ببرنامجى الاجتماعى ، وصرت تحديا للحركة العلمانية ببرنامجى الثقافى . وبالتالي تجد باستمرار هذه الاحكام المتناقضة . لكن فى حقيقة الامر كل حكم يعبر عن الحاكم وليس عن المحكوم ، فأنا مهجرد مرآة . فالاسلام يعتبرنى شيوعيا لأنى لست معه تماما واختلف معه فكريا فى بعض الاشياء ، والعلماني لست معه تماما واختلف معه فكريا فيعتبرنى اسلاميا ، والحكومة تعتبرنى ضدها لانى على خلاف معها .

وفي حقيقة الامر فاني احاول تحقيق الوحدة الوطنية وتحقيق برنامج علمي وطني موحد يالينه يمكن ان يساهم بجبهه وطنية واحدة . جبهة خلاصى وطنى •

س • : باعتباركم من المهكرين ، فانكم قد شاركنم فى عدة ندوات فكرية مع الكثير من المفكرين العرب منهم والاجانب . اين ترون مكنة الفكر العربى المعاصر ؟

المكر العربى المعاصر يعبر عن الوضع الحضارى الذى نعيش فيه بجبهاته الثلاث ، فتجد فيه محاولات للنظر فى التراث القديم ، والذى يبدأ بذلك اساسا جمال الدين الافغانى ومدرسته الاصلاحية محمد عبده ورشيد رضا وحسن البنا والجماعات الاسلامية التى تبدأ من التراث القديم ، وهناك تيار آخر يبدأ بالجبهات الثلاث التى قلتها واكن يركز على التراث العربى • والتراث الغربى نوعان : نوع سياسى اجتماعى وهو الذى ركز عليه الطهطاوى ولطفى السيد وطه حسين والعقاد ... ويمثلون التفكير الليبرالى • أما النوع الثانى فهو علمى وقد ركز عليه شبلى شميل وبعثوب صروف وفرح انطون واسماعيل مظهر وزكى نجيب محمود ...

فالفكر العربى المعاصر اما ان يبدأ من التراث القديم تركيزا . واما ان يبدأ من التراث الغربى تركيزا ، واما ان يعبر عن الواقع المباشر • ويبدأ من محاولات نشأة الدولة وبناء المواطن واصلاح الازمات الاجتماعية والاقتصادية .. وبالتالي فالفكر العربى المعاصر هو مفترق الطرق حيث تظهر فيه هذه الجبهات الثلاث • لكن التحدى هو تجاوز مواقف الدفاع والهجوم • فأنصار الغرب يهاجمون انصار المقاتر ، وأنصار التراث يهاجمون انصار الغرب ، وأنصار الواقع المباشر يهاجمون الاثنين • وعليه يجب ان نتجاوز مرحلة الهجوم والدفاع الى مرحلة النقد والتحليل والوصف ، لان الهجوم والدفاع موقوفهما خطابى • موقف محامى وليس موقف عالم • فالاشياء تتم بالوصف والتحليل وليس بالهجوم والدفاع •

لا يوجد شيء اسمه فكر عربى معاصر ، لذلك فانى اقول فكرنا المعاصر وأترك كل من يريد ان يحددنا على مشيئته . لانه لا يوجد فكر عربى ، هناك تراث اسلامى ، هذا التراث الاسلامى الذى ازدهر فى فترة وانطفأ فى الفترات الاخيرة . فقد ارخ له الكثير حتى ايام ابن خلدون ثم بعد ذلك نهض لم يؤرخ له احد . فالسؤال الذى يطرح الآن منذ اديب اسحق : كيف نهض من جديد ؟

فهذا هو السؤال الذى طرحته عدة مرات وفى كل مناسبات . فنحن وراينا سبعمائة سنة من الحضارة الزاهرة ثم اعتبناها خمسمائة سنة من عصر الشروح والمخصصات . ثم آخر مائتى سنة من عصر النهضة الحديثة . فنحن اذن على مشارف فترة ثالثة اى السبعمائة سنة الثالثة من القرن الخامس عشر الى القرن الواحد والعشرين . او نقول فترة ثانية لو قلنا ان عصر الشروح والمخصصات هو فترة استكانة وتجمع ، فالمعاصر معاصر بالنسبة لمن ؟ للأسف فقد اخذنا الفكر العربى وهما مفهومان عريبان . فالمعاصر هى المعاصر للفلسفة الغربية . لكن فى حقيقة الامر نحن فى فترة تاريخية ثالثة من تطور الفكر وانتراث الاسلامى من ما قبل ابن خلدون الى ما بعد ابن خلدون فى عصر الشروح والمخصصات الى الفترة التى نشهدها والتى يطلق عليها بداية الصحوة الاسلامية .

س ٦ : الدكتور حسن حنفى لاحظنا ان مؤلفاتك قد كتبت باللغات الثلاث : عربية ، فرنسية ، انجليزية ، فما موقفك من المؤلفات التى كتبت باللغات الاجنبية ؟

فهذه الكتب لها ظروفها الخاصة ، فقد كتبت كتبى الثلاث والتى اسمها ثلاثية الشباب عن : مناهج التفسير فى علم الاصول ، تفسر الظاهريات عن الحالة الراهنة للدراسات الفينومينولوجية ، ثم ظاهريات التفسير عن محاولة للتفسير الوجودى ، وبناء على وصف

تطور العقيدة المسيحية في عصر آباء الكنيسة ونشأة النص فيها ، فهذه كانت اطروحتي للدكتوراه في فرنسا سنة ١٩٦٦ م ، وبطبيعة الحال فقد كتبت بالفرنسية نظرا للظروف الدراسية . وفي نفس الوقت غنى ادعى للمؤتمرات الدولية والتي اضطر فيها للكتابة باللغات الاجنبية . فأجمع هذه الدراسات في كتاب . فمثلا عندما كنت استاذاً زائراً بالولايات المتحدة الامريكية ( ١٩٧١ — ١٩٧٥ ) جمعت كل دراساتي التي القيت في المؤتمرات الدولية في كتاب بعنوان : « الحوار الدني والورة » بالانجليزية . وحالياً أجمع كل دراساتي التي قمت بها وانا في اليابان في كتاب بعنوان : « الدين والايديولوجية والتنمية » . كما نى اجمع ايضا دراساتي التي كتبت باللغة الفرنسية في العشر سنوات الاخيرة .

فانا اكتب كثيرا باللغات الاجنبية لاني احض مؤتمرات دولية واضطر للكتابة بذلك لاني اتكلم في مجتمعات غير عربية ، واصبحت آرائى معروفة هناك . وكثير من الرسائل كتبت عنى في هولندا . كندا فرنسا . اليابان . وبالتالي فأنا اعترف بانى نوعين من الجمهور . جمهور عربى وجمهور اوروبى ، لكن فى حقيقة الامر عندما اكتب باللغات الاوربية فأنا فى ذهنى الجمهور الاوربى . وعندما اكتب باللغة العربية فأنا فى ذهنى الجمهور العربى . وحيانا اراعى اختلاف النوعين . وبالتالي فان الكتب التى كتبت باللغات الاوربية لا اعيد ترجمتها بل اتركها القاريء بترجمها ولكنى فى رسالتى عن علم أصول الفقه سأعيد كتابتها من جديد — ان شاء الله — ربما بعد ثلاث او اربع سنوات عندما باتى دور إعادة بناء علم أصول الفقه .

اما دراساتى عن الاسلام والثورة المكتوب بالفرنسية والانجليزية . فالافكار نفسها تجدها فى كتاب « الدين والثورة فى مصر » ( ٨ اجزاء ) الذى صدر هذا المصنف . فالافكار واحدة اما ما يتغير فهو الاسلوب . ومنه فأتنى اقول ان لهذه جمهور ولتلك جمهور ، اما لو اتى واحد وترجم هذه المؤلفات فذاك افضل .



س ٧ : الدكتور حسن حنفى . باعتباركم مفكر قد عشتُم اوضاعا  
ومصراعات سياسية وفكرية واجتماعية . واستفدتم منها . بماذا تنصح  
قارئ الفلسفة حتى ييسر في الخط السليم ؟

بالنسبة لقارئ الفلسفة عليه ان يقوم بثلاث اشياء .

الشيء الاول : ان تكون له قضية . حيث لا يمكن ان نقرأ الفلسفة  
وتفهمها دون ان تكون لك قضية . الفلسفة هي مجموعة من القضايا .  
فلو قرأتها وانت لست صاحب قضية فانك تقرأ قضايا لا تدرك اهميتها  
ومعانيها . تدخل من اذن وتخرج من الاخرى ، وبالتالي غلابد ان يكون  
لك موقف اما ان تتضامن معه او تنقده . لأن القضية هي الموقف وبدون  
هذا الموقف فانك لا تستطيع التفلسف .

الشيء الثانى : ان الاوان اكلى ننتقل من مرحلة النقل الى مرحلة  
الابداع . اى أن لیس العبة هو التعلم والحفظ بل التفكير والتدبر . فمهمة  
الفلسفة ابداع علم وانت نقرأ ليس من اجل الحفظ بل تستدل بشيء من  
خلال ما تقرأ على شيء رئيسى هو الفلسفة .

الشيء الثالث : ان الممارسة العملية جزء من الثقافة . فلا تستطيع  
ان تكون فاسوفا دون ان تمارس الحياة العملية الثقافية في النقد الادبى  
والسياسى والاجتماعى والثقافى . بحيث تكون جزءا لا يتجزأ من الحياة  
الثقافة في البلاد غالانسان يستطع ان يتعلم من خلال الممارسة ربما  
اكثر مما يقرأ في الموسوعات الثقافية الكبرى .

لو اجتمع لدارس الفلسفة هذه الشروط الثلاث فانه بطبيعة الحال  
يمكن ان يوفق فيما بعد ولا يثار السؤال التقليدى : هل لدينا فلسفة ؟

## ي - العلم الاسلامى والغرب

كتاب صغير الحجم ولكنه عظيم المنفعة • يتميز بالبساطة والوضوح وسهولة الفهم والاستيعاب • وهو مكتوب للجمهور العريض من أجل تخليص الثقافة العامة من الفكرة الشائعة عن سبق الغرب لنا في ميدان العلم الطبيعى والتقدم العمرانى بناء على دعاية الحاضر وصمت عن الماضى • وهو كتاب علمى دون ما ادعاء أو تعالم بكثرة المراجع ووفرة التحليلات والاستشهادات • والاكتار من المعلومات • يحتوى على عدد من الرسوم التوضيحية والخرائط التوثيقية ورسم الشخصيات وتخليها من ابداعاتها العلمية • ويقوم على كثير من الحجج التاريخية والتجليلات اللغوية توخيا للدقة • وتجنبنا لاطلاق الاحكام العامة • والوقوع فى الخطابة ، تقريظا للنفس • ودقعا عن الذات •

ويحتوى الكتاب على رؤية شاملة لابداع المسلمين فى شتى ميادين العلم والمعرفة • ومع ذلك لم يتخل الكتاب عن العمق المطلوب والدقة العلمية المرجوة • لقد قام المؤلف بتجميع اكبر قدر ممكن من المعاومات حول الموضوع • وانتقى منها ما يسهل على جمهور المثقفين استيعابه وفهمه مجنبا اباهم صعوبة الحصول على المراجع الاصلية التى لا يفهمها الا المتخصصون • وهى فى مجملها بالنسبة الى القراء غير المتخصصين معلومات جديدة بالنسبة للثقافة الشعبية التى ساد فيها ان علوم التقدماء هى علوم الدين فحسب وليس علوم الدنيا • وبالتالي يكون للكتاب أثر ضخم فى توجيه الثقافة العامة وتصحيح الأفكار الشائعة • ويثبت الكتاب بوضوح وجلاء ان التقدماء لم يؤسسوا علوم الدين فحسب بل أبدعوا أيضا فى علوم الدنيا فى مجال الرياضيات • والفلك ، والجغرافيا • والملاحة البحرية ، والكيمياء • والطب ، والنبات • والمصيدلة ، والزراعة ، والحيوان ، والعقاقير ، والجيولوجيا • والتعدين • والعمارة ، والزخرفة ، والموسيقى ، والصناعات الفنية •

وقد بين الكتاب ان الفضل الأول في هذا الابداع الشامل يرجع الى الاسلام الذي دفع العرب الى التوجه الى العلم بناء على توجيه الوحي . لقد دفع « التوحيد » العرب المسلمين الى الاعتماد على العقل والتوجه نحو الطبيعة . فالوحي والعقل والطبيعة ثلاثة أوجه لشيء واحد وهو الحقيقة . الحقيقة يعطيها الوحي . ويفهمها العقل ، وتتحقق في الطبيعة . لذلك يتوجه الكتاب الى الشباب المسلم وإلى علماء المسلمين الذين مازالوا ينقلون عن الغرب ليبين لهم كيف نشأ العلم الرياضى والطبى عند المسلمين اقديما بدافع « التوحيد » وبتوجيه من الوحي . فخرجت العلوم الرياضية والطبيعية من ثنايا العلوم الدينية لحساب مواقيت الصلاة ( الحساب ) . ولصناعة اسلح ( الكيمياء ) ، ولرعاية جرحى الفتوحات ( الطب والصيدلة ) . ولبناء الحصون والقلاع ( الهندسة ) ... الخ .

ولم تكن علوم المسلمين مجرد بحث عن الحقائق النظرية حسب معرفه لداتها بل لتوجيه المجتمع الاسلامى كله توجيهها علميا . فبنيت المدن العربية بناء على فن العمران وتخطيط المدن . وشيدت المازل بفنون العمارة والرخفة . وأقيمت « البيمارستانات » بناء على متطلبات علوم الطب والصيدلة . وأقيمت الحمامات والحدائق العامة بناء على تحلل تبارات الهواء واتجاهات الريح حماية للبيئة من التلوث . وشيدت المراصد لرصد الافلاك وحس التوجه في الصحارى والبحار . كان العلم استقرايا يقوم على البحث والاستقصاء . وجمع المعلومات ، واستقراء الجزئيات للوصول الى الكليات . وقام العلماء برحلات علمية لجمع المواد الأولية دون الاعتماد على الفيل والمقال . وتم تحويل العلم الى صناعة . فتم اختراع الآلات في الزراعة والصناعة والتجارة والموازين والطب والجراحة والتشريح .

ان الهدف الرئيسى من الكتاب هو بيان أثر المسلمين فى النهضة العلمية الحديثة فى الغرب . لقد عرف المسلمون العلم القديم ونقلوه من الهند وفارس واليونان الى اللغة العربية . تمثلوه وصححوه وزادوا عليه . وأبدعوا فى شتى المجالات ، وبلغوا الذروة . كانوا معلمين للبشرية . بينما

كانت أوربا في ذلك الوقت غارقة في الفلسفة المدرسية ، والجدل البيزنطي ، وتعانى من سلطة الكنيسة ورجال الدين . تتبع أرسطو وتتلد العلوم القديمة . وبعد اتصال أوربا بالمسلمين إبان الحروب الصليبية ومن خلال الترجمات من لعربية الى اللاتينية مباشرة أو عبر العبرية من الاندلس وصقلية وجنوب ايطاليا وغير البرتغال وآسيا الصغرى بدأت النهضة العلمية الحديثة في الغرب . العلم الأوربي الحديث تراكم تاريخى طول من الشرق القديم . من الهند والصين وفارس وحضارات ما بين النهرين ومصر القديمة واليونان والمسلمين . وصب كله في الغرب الحديث . ولكن الغرب صمت عن مصادره كي يوحى بأن العلم الحديث انتاح غربى فريد صرف . خلق عبقري أصبل على غير منوال وحتى بغمض الشعب القديمة حقها وينكر دورها في التاريخ . ومن لا تاريخ له لاحاضر ولا مستقبل له . وهو في نفس الوقت مغزو أراضيها من البحر الابيض إبان الحروب الصليبية . فلما فشل وارتد على اعقابها بفضل صلاح الدين في حطين التف حولها من المحيطات فيما سمي بالكشوف الجغرافية ثم عادوا من البر من جديد بان المد الاستعماري الحدث .

لقد نقل المسلمون عن القدماء ، واعترفوا بقدرهم . ثم تحولوا من النقل الى الابداع . وعندما نقل الأوربيون عن المسلمين أغمضوهم حقهم ، وصمتوا حول مصادره حتى يغزو العلم الغربي الحديث كل شعوب العالم احكاما للسيطرة . ونشرا للمهيمنة . وترسيخها للتبعية .

يبين هذا الكتاب الصغير الحجم العظيم الفائدة أنه اذا كان المسلمون تلاميذ اليوم فانهم كانوا اساتذة بالأمس . واذا كن الأوربيون معلمين اليوم فانهم كانوا طلابا بالأمس . انه حوار الحضارات وتبادل الادوار بين الشعوب . فهل يستطيع المسلمون الآن الانتقال من دور المتعلم الى دور المعلم ، من دور التلميذ الناقل الى دور الاستاذ المبدع ؟ ولهم في تاريخهم خير شاهد على أنهم قادرون .

## ك — جاءت جائزة نوبل عندما أصبحت مصر دولة غربية

وبالرغم مما يحيط بجائزة نوبل من الشبهات وتحيزها في قراراتها مما دفع البعض لرفض جوائزها مثل جان بول سارتر . وعلى الرغم من تحيزها المستمر للكتاب الاوربيين والعلماء . وبالرغم من وجود بعض الضغوط الصهيونية على قراراتها الا أن تكريم الروائي الكبير « نجيب محفوظ » بجائزة هذا العام يعتبر اعترافا بمكانة الروائي الكبير على الصعيد العالمى .

فالدافع على اعطاء الجائزة كما روت أجهزة الاعلام أن نجيب محفوظ استطاع أن يخرج من المستوى الأدب المحلى الى الأدب العالمى » .  
وأنا في رأي أن هذا دافع يكشف عن المركزية الاوربية التي تظن أن الادب المحلى لا زال ولا يمكن أن يرتفع الى أى مستوى رفيع الا اذا لحق به مستوى العالمى . أو المستوى الاوروبى وهذا جهل بحقيقة الابداع الفنى . فالادب لا يكون الا محليا بعبارة واقع اجتماعى بعينه ولا يبدع الا اذا استطاع تصوير هذا الواقع المحلى مبرزاً جوانبه الانسانية سواء اتفق ذلك مع آداب العالمية أم لا . بل يمكن القول أنه لا يوجد شيء اسمه أدب عالمى . فهناك أدب روسى . وآخر أمريكى . وثالث بابائى . رابع صينى . . الخ . وكل أدب يصير الواقع الاجتماعى الوطنى الخالص . فالأدب وطنى بالضرورة . والوطنية تنفى العالمية بالضرورة .  
بالميت الدافع كان تأسيس « نجيب محفوظ » للرواية العربية المعاصرة وخاف أجيال جديدة من الروائيين العرب بفضل هذا الرائد الأول ومكانته في الأدب العربى الذى هو أدب عربى أولاً واخيراً له مقاديسه الخاصة ولا يضيره أن يكون عالمياً أى أوربياً أولاً يكون .

قد كانت مكانة « نجيب محفوظ » معروفة منذ عدة عقود ، والثلاثية — أعظم أعماله — كتبت في الحقبة الناصرية عندما كانت الثورة المصرية في ذروتها . فلماذا لم يعطى نجيب محفوظ جائزة نوبل في هذه

الفترة ؟ ربما لأن مصر كانت قائدة لحركة التحرر الوطنى فى مواجهة الاستعمار الغربى ، فلما أنقلبت مصر على عقبها وتحولت الثورة الى ثورة مضادة من داخلها وأصبحت حليفة للغرب ، اكتشفت — فجأة — نجيب محفوظ فى هذه الفترة — بالذات — عندما أصبحت مصر فى سياستها الخارجية وفى اختباراتنا السياسية دولة غربية أكثر أو أقل .



# فهرس الموضوعات

## الدين والتحرر الثقافي

الصفحة	الموضوع
٣	١ — الابداع الفكرى الذاتى
٢٩	٢ — الأصالة والمعاصرة
٤٧	٣ — نحن والتكوين
٦٧	٤ — من التراث الى التحرر
٧٩	٥ — الضباط الاحرار أم المفكرون الاحرار ؟
٩٩	٦ — الجذور التاريخية لازمة الحرية والديمقراطية فى وجداننا المعاصر
١١٩	٧ — النظرية أم الواقع ؟ دراسة فى الأولويات فى فكر الشهيد مهدى عامل
١٥٩	٨ — تعقيب وخطط وبيان
١٥٩	(أ) العقل العربى والتوجه المستقبلى
١٦٧	(ب) الثقافة فى مصر ( ورقة عمل )
١٧٢	(ج) هل يمكن قفز المراحل التاريخية ؟
١٧٦	(د) اغتراب المثقفين فى البلاد النامية
١٧٨	(هـ) بيان من اساتذة الجامعات فى مصر حول حق التنظيمات الثلاث فى حرية التعبير
١٨٩	٩ — معارك التحرر الثقافى
١٨٩	(أ) حتى لا نقع فى أخطاء الماضى
١٨٤	(ب) تزييف التاريخ ... مسئولية من ؟

- ١٨٦ (ح) القاموس السياسى والثقة المفقودة
- ١٨٩ (د) ولماذا تكون مصر استثناء ؟
- ١٩١ (هـ) الخيال السياسى ( رؤية مصرية )
- ١٩٧ (و) روسو وفولتين يزوران مصر
- ٢٠١ ١٠- أحاديث فى الدين والتحرر الثقافى
- ٢٠١ (أ) تحرير العقل العربى
- ٢١٥ (ب) قضية الديمقراطية
- ٢٢٣ (ج) من بيروت الى النهضة : أسئلة واختيار
- ٢٥١ (د) العقل العربى وحدة القادر على صنع المعجزة .
- ٢٦٠ (هـ) ظاهرة العرج الحضارى
- (و) الأصالة حماية للشعوب والمعاصرة احساس  
٢٦٦ بمشاكل العصر
- ٢٧٤ (ز) ما التنوير ؟
- (ح) التعددية على المستوى النظرى ، والوحدانية  
٢٨٠ على المستوى العملى
- ٢٨٨ (ط) التراث والفلسفة
- ٣٠٠ (ى) العلم الاسلامى والغرب
- ٣٠٣ (ك) جاءت جائزة نوبل عندما أصبحت مصر دولة غربية

## لنفس المؤلف

### أولا - تحقيق وتقديم وتطبيق

- ١ - أبو الحسين البصري : المعتمد في أصول الفقه ، جزءان .  
المعهد الفرنسي بدمشق ١٩٦٤ - ١٩٦٥ .
- ٢ - الحكومة الاسلامية للامام الخميني ، القاهرة ١٩٧٩ .
- ٣ - جهاد النفس أو الجهاد الأكبر للامام الخميني ، القاهرة  
١٩٨٠ .

### ثانيا - اعداد واشراف ونشر :

- ١ - اليسار الاسلامي ، كتابات في النهضة الاسلامية ، العدد  
الاول ، المركز العربي للبحث والنشر ، القاهرة ١٩٨١ .

### ثالثا - ترجمة وتقديم وتطبيق :

- ١ - نماذج من الفلسفة المسيحية ( المعلم لأوغسطين ، الايمان  
باحثا عن العقل لانسلیم ، الوجود والمادية لتوما الاكوينی )  
الطبعة الاولى . دار الكتب الجامعية ، الاسكندرية ١٩٦٨ ،  
الطبعة الثانية ، الانجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٧٨ ، الطبعة  
الثالثة ، دار التنوير ، بيروت ١٩٨١ .

- ٢ - اسبينوزا : رسالة في اللاهوت والسياسة ، الطبعة الاولى ،  
المئة العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٣ ، الطبعة الثانية ،  
الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٧٨ ، الطبعة الثالثة ، دار  
الطليعة ، بيروت ١٩٨١ .

- ٣ - لسنج : تربية الجنس البشري وأعمال أخرى ، الطبعة  
الاولى ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ١٩٧٧ ، الطبعة  
الثانية ، دار التنوير ، بيروت ١٩٨١ .

أولاً : حيتاء روتة - ١٤

- ٤ - جان بول سارتر : تعالى الأنا موجود ، الطبعة الأولى ،  
دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ١٩٧٧ ، الطبعة الثانية ، دار  
التنوير بيروت ١٩٨٤ .

#### رابعاً - مؤلفات بالعربية :

- ١ - قضايا معاصرة ، الجزء الأول ، في فكرنا المعاصر ، الطبعة  
الأولى ، دار الفكر العربي ، القاهرة ١٩٧٦ ، الطبعة الثانية .  
دار التنوير ، بيروت ١٩٨١ ، الطبعة الثالثة ، دار الفكر  
العربي ، القاهرة ١٩٨٧ .

- ٢ - قضايا معاصرة ، الجزء الثاني ، في الفكر الغربي المعاصر ،  
الطبعة الأولى ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، ١٩٧٧ ، الطبعة  
الثانية ، دار التنوير ، بيروت ١٩٨٢ ، الطبعة الثالثة ، دار  
الفكر العربي ، القاهرة ١٩٨٨ .

- ٣ - التراث والتجديد ، موقفنا من التراث القديم ، الطبعة الأولى  
المركز العربي للبحث والنشر ، القاهرة ، ١٩٨٠ ، الطبعة  
الثانية ، دار التنوير ، بيروت ١٩٨١ ، الطبعة الثالثة ،  
الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٨٧ .

- ٤ - دراسات اسلامية ، الطبعة الأولى ، الانجلو المصرية ،  
القاهرة ١٩٨١ ، الطبعة الثانية ، دار التنوير ، بيروت ١٩٨٢ .

- ٥ - من العقيدة الى الثورة ، محاولة لاعادة بناء علم أصول  
الدين ، ( خمسة مجلدات ) الطبعة الأولى ، مدبولي ،  
القاهرة ١٩٨٨ . الطبعة الثانية دار التنوير ، بيروت ١٩٨٨ .

- ٦ - الدين والثورة في مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١ ، ثمانية أجزاء  
مدبولي للقاهرة ١٩٨٨ .

- ٧ - دراسات فلسفية الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٨٨ .

### خامسا — مؤلفات بالفرنسية والانجليزية :

1. Les Méthodes d'EXégèse essai sur la science des fondements de la Compréhension, ilm usul al-Fiqh, Le Caire, 1965.
2. L'exégèse de la phénoménologie, l'Etat actuel de la méthode Phénoménologique et son application au phénomène religieux ( Paris, 1965 ). Le Caire, 1980.
3. La Phénoménologie de l'Exégèse, essai d'une herméneutique existentielle à partir du Nouveau Testament, ( Paris, 1966 ). Le Caire, 1988 ( sous-press ).
4. Religious Dialogue and Revolution. essays on Judaism, Christianity and Islam, Anglo-Egyptian Bookshop, Cairo, 1977.
5. Dialogue Religieux et Rrvolution Vol. II, Anglo-Egyptian Bookshop, Le Caire, 1989 ( sous-presse ).
6. Religion, Ideology and Development, Anglo-Engyptian Bookshop, Cairo, 19r9 ( In print ).



# THE HISTORY OF THE

REIGN OF HENRY THE SEVENTH

BY JOHN HALLAM

IN THREE VOLUMES

LONDON: PRINTED BY J. JOHNSON, ST. PAUL'S CHURCH-YARD, 1807

Vol. I.

THE HISTORY OF THE REIGN OF HENRY THE SEVENTH



رقم الأيداع - ٨٨/٧٣٠٠

---

ترقيم دولي ٢ - ١٠٤ - ١٣٣ - ٩٧٧